ترجمه کتاب المکاسب

مبحث بیع
جلد ۱

مرحوم شیخ مرتضی انصاری (ره)

مترجم: اصغر محمدی همدانی

بسم الله الرحمن الرحیم

المکاسب

کاتب:

مسعود شفیعی کیا

نشرت فی الطباعة:

احسن الحدیث

رقمی الناشر:

مرکز القائمیة باصفهان للتحریات الکمبیوتریة

الفهرس

المكاسب، الجزء الأول

اشارة

سرشناسه : انصاری، مرتضی‌بن محمدامین، ق ۱۲۸۱ - ۱۲۱۴

عنوان و نام پدیدآور : ...المکاسب / مرتضی الانصاری؛ التحقیق مرکز التحقیقات لموسسه احسن الحدیث

مشخصات نشر : قم: احسن الحدیث، ۱۴۲۱ق. = ۱۳۷۹.

مشخصات ظاهری : ج ۳

شابک : ۹۶۴-۵۷۳۸-۱۱-۳(دوره) ؛ ۹۶۴-۵۷۳۸-۰۸-۳۱۵۰۰۰ریال:(ج.۱) ؛ ۹۶۴-۵۷۳۸-۰۹-۱۲۲۰۰۰ریال:(ج.۲) ؛ ۹۶۴-۵۷۳۸-۱۰-۵۱۷۰۰۰ریال:(ج.۳)

یادداشت : فهرستنویسی براساس اطلاعات فیپا.

یادداشت : کتابنامه

موضوع : معاملات (فقه)

شناسه افزوده : موسسه احسن الحدیث. مرکز تحقیقات

رده بندی کنگره : BP۱۹۰/۱/الف۸م۷ ۱۳۷۹

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۷۲

شماره کتابشناسی ملی : م۷۹-۲۷۷۱

اشارة

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و الصلاة و السلام على محمد و آله الطاهرين و لعنة الله على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين

فالاكتساب المحرم أنواع

و ينبغى أولا التيمن بذكر بعض الأخبار

اشارة

الواردة على سبيل الضابطة للمكاسب من حيث الحل و الحرمة فنقول مستعينا بالله تعالى

[رواية تحف العقول]

[رواية تحف العقول]

روى فى الوسائل و الحدائق عن الحسن بن على بن شعبة فى كتاب تحف العقول: عن مولانا الصادق ص حيث سئل من معايش العباد فقال جميع المعايش كلها من وجوه المعاملات فيما بينهم مما يكون لهم فيه المكاسب أربع جهات و يكون فيها حلال من جهة و حرام من جهة فأول هذه الجهات الأربع الولاية- ثم التجارة ثم الصناعات ثم الإجارات و الفرض من الله تعالى على العباد فى هذه

المعاملات الدخول فی جهات الحلال و العمل بذلک و اجتناب جهات الحرام منها فإحدى الجهتين من الولاية ولاية ولاة العدل الذين أمر الله بولايتهم على الناس و الجهة الأخرى ولاية ولاة الجور فوجه الحلال من الولاية ولاية الوالى العادل و ولاية ولاته بجهة ما أمر به الوالى العادل بلا زيادة و نقيصة فالولاية له و العمل معه و معونته و تقويته حلال محلل و أما وجه الحرام من الولاية فولاية الوالى الجائر و ولاية ولاته و العمل لهم و الكسب لهم بجهة الولاية معهم حرام محرم معذب فاعل ذلک على قليل من فعله أو كثير لأن كل شیء من جهة المعونة له معصية كبيرة من الكبائر و ذلک أن فی ولاية والى الجائر دروس الحق كله و إحياء الباطل كله و إظهار الظلم و الجور و الفساد و إبطال الكتب و قتل الأنبياء و هدم المساجد و تبديل سنة الله و شرائعه فلذلک حرم العمل معهم و معونتهم و الكسب معهم إلا بجهة الضرورة نظير الضرورة إلى الدم و الميتة و أما تفسير التجارات فی جميع البيوع و وجوه الحلال من وجه التجارات التى يجوز للبائع أن يبيع مما لا يجوز له و كذلک المشترى الذى يجوز له شراؤه مما لا يجوز فكل مأمور به مما هو غذاء للعباد و قوامهم به فی أمورهم فی وجوه الصلاح الذى لا يقيمهم غيرها مما يأكلون و يشربون و يلبسون و ينكحون و يملكون و يستعملون من جميع المنافع التى لا يقيمهم غيرها و كل شیء يكون لهم فيه الصلاح من جهة من الجهات فهذا كله حلال بيعه و شراؤه و إمساكه و استعماله و هبته و عاريته و أما وجوه الحرام من البيع و الشراء فكل أمر يكون فيه الفساد مما هو منهى عنه من جهة أكله و شربه أو كسبه أو نكاحه أو ملكه أو إمساكه أو هبته أو عاريته أو شیء يكون فيه وجه من وجوه الفساد نظير البيع بالربا أو بيع الميتة أو الدم أو لحم الخنزير أو لحوم السباع من صنوف سباع الوحش أو الطير أو جلودها أو الخمر أو شیء من وجوه النجس فهذا كله حرام محرم لأن ذلک كله منهى عن أكله و شربه و لبسه و ملكه و إمساكه و التقلب فيه فجميع تقلبه فی ذلک حرام و كذلک كل مبيع ملهو به و كل منهى عنه مما يتقرب به لغير الله عز و جل أو يقوى به الكفر و الشرک فی جميع وجوه المعاصی أو باب يوهن به الحق فهو حرام محرم بيعه و شراؤه و إمساكه و ملكه و هبته و عاريته و جميع التقلب فيه إلا فی حال تدعو الضرورة فيه إلى ذلک و أما تفسير الإجارات فإجارة الإنسان نفسه أو ما يملک أو يلى أمره من قرابته أو دابته أو ثوبه بوجه الحلال من جهات الإجارات أن يؤجر نفسه أو داره أو أرضه أو شيئا يملكه فيما ينتفع به من وجوه المنافع أو العمل بنفسه و ولده و مملوكه و أجيره من غير أن يكون وكيلا للوالى أو واليا للوالى فلا بأس أن يكون أجيرا يؤجر نفسه أو ولده أو قرابته أو ملكه أو وكيله فی إجارته لأنهم وكلاء الأجير من عنده ليس هم بولاة الوالى نظير الحمال الذى يحمل شيئا معلوما بشیء معلوم فيجعل ذلک الشیء الذى يجوز له حمله بنفسه أو بملكه أو دابته أو يؤاجر نفسه فی عمل يعمل ذلک العمل بنفسه أو بمملوكه أو قرابته أو بأجير من قبله فهذه وجوه من وجوه الإجارات حلالا لمن كان من الناس ملكا أو سوقة أو كافرا أو مؤمنا فحلال إجارته و حلال كسبه من هذه الوجوه فأما وجوه الحرام من وجوه الإجارة نظير أن يؤاجر نفسه على حمل ما يحرم أكله أو شربه أو

المكاسب، ج ۱، ص ۳

يؤاجر نفسه فی صنعة ذلک الشیء أو حفظه أو يؤاجر نفسه فی هدم المساجد ضرارا أو قتل النفس بغير حق أو عمل التصاوير و الأصنام و المزامير و البرابط و الخمر و الخنازير و الميتة و الدم أو شیء من وجوه الفساد الذى كان محرما عليه من غير جهة الإجارة فيه و كل أمر منهى عنه من جهة من الجهات فمحرم على الإنسان إجارة نفسه فيه أو له أو شیء منه أو له إلا لمنفعة من استأجرته كالذى يستأجر الأجير يحمل له الميتة ينحيها عن أذاه أو أذى غيره و ما أشبه ذلک إلى أن قال و كل من آجر نفسه أو ما يملک أو يلى أمره من كافر أو مؤمن أو ملک أو سوقة على ما فسرناه مما تجوز الإجارة فيه فحلال محلل فعله و كسبه و أما تفسير الصناعات فكل ما يتعلم العباد أو يعلمون غيرهم من أصناف الصناعات مثل الكتابة و الحساب و النجارة و الصياغة و البناء و الحياكة و السراجة و القصارة و الخياطة و صنعة صنوف التصاوير ما لم تكن مثل الروحانى و أنواع صنوف الآلات التى يحتاج إليها العباد منها منافعهم و بها قوامهم و فيها بلغه جميع حوائجهم فحلال فعله و تعليمه و العمل به و فيه لنفسه أو لغيره و إن كانت تلک الصناعة و تلک الآلة قد يستعان بها على وجوه الفساد و وجوه المعاصی و تكون معونة على الحق و الباطل فلا بأس بصناعته و تقلبه نظير الكتابة التى هی على

وجه من وجوه الفساد تقوية و معونة لولاه الجور و كذلك السكين و السيف و الرمح و القوس و غير ذلك من وجوه الآلات التى تصرف إلى وجوه الصلاح و جهات الفساد و تكون آلة و معونة عليهما فلا بأس بتعليمه و تعلمه و أخذ الأجر عليه و العمل به و فيه لمن كان له فيه جهات الصلاح من جميع الخلائق و محرم عليهم تصريفه إلى جهات الفساد و المضار فليس على العالم و لا المتعلم إثم و لا-وزر لما فيه من الرجحان فى منافع جهات صلاحهم و قوامهم و بقائهم و إنما الإثم و الوزر على المتصرف فيه فى جهات الفساد و الحرام و ذلك إنما حرم الله الصناعة التى هى حرام كلها التى يجىء منها الفساد محضا نظير البرابط و المزامير و الشطرنج و كل ملهو به و الصلبان و الأصنام و ما أشبه ذلك من صناعات الأشربة الحرام و ما يكون منه و فيه الفساد محضا و لا يكون منه و لا فيه شىء من وجوه الصلاح فحرام تعليمه و تعلمه و العمل به و أخذ الأجرة عليه و جميع التقلب فيه من جميع وجوه الحركات إلا-أن يكون صناعة قد تصرف إلى جهة المنافع و إن كان قد يتصرف فيها و يتناول بها وجه من وجوه المعاصى فلعله ما فيه من الصلاح حل تعلمه و تعليمه و العمل به و يحرم على من صرفه إلى غير وجه الحق و الصلاح فهذا تفسير بيان وجوه اكتساب معائش العباد و تعلمهم فى وجوه اكتسابهم إلى آخر الحديث المنقول عن تحف العقول: و حكاه غير واحد عن رسالة المحكم و المتشابه للسيد قدس سره:

[رواية فقه الرضا]

[رواية فقه الرضا]

و فى الفقه المنسوب إلى مولانا الرضا ص: اعلم يرحمك الله أن كل مأمور به على العباد و قوام لهم فى أمورهم من وجوه الصلاح الذى لا يقيمهم غيره مما يأكلون و يشربون و يلبسون و ينكحون و يملكون و يستعملون فهذا كله حلال بيعه و شراؤه و هبته و عاريته و كل أمر يكون فيه الفساد مما قد نهى عنه من جهة أكله و شربه و لبسه و نكاحه و إمساكه بوجه الفساد مثل الميتة و الدم و لحم الخنزير و الربا و جميع الفواحش و لحوم السباع و الخمر و ما أشبه ذلك فحرام ضار للجسم انتهى

[رواية الدعائم]

[رواية الدعائم]

و عن دعائم الإسلام للقاضى نعمان المصرى عن مولانا الصادق ع: أن الحلال من البيوع كلما كان حلالا من المأكول و المشروب و غير ذلك مما هو قوام للناس و يباح لهم الانتفاع و ما كان محرما أصله منهيا عنه لم يجز بيعه و لا شراؤه انتهى

[النبوى المشهور]

[النبوى المشهور]

و فى النبوى المشهور: أن الله إذا حرم شيئا حرم ثمنه.

[تقسيم المكاسب إلى الأحكام الخمسة]

[تقسيم المكاسب إلى الأحكام الخمسة]

إذا عرفت ما تلوناه و جعلته فى بالك متدبرا لمدلولاته فنقول قد جرت عادة غير واحد على تقسيم المكاسب إلى محرم و مكروه و مباح مهملين للمستحب و الواجب بناء على عدم وجودهما فى المكاسب مع إمكان التمثيل للمستحب بمثل الزراعة و الرعى- مما ندب إليه الشرع- و للواجب بالصناعة الواجبة كفاية- خصوصا إذا تعذر قيام الغير به فتأمل.

و معنى حرمة الاكتساب

و معنى حرمة الاكتساب
حرمة النقل و الانتقال بقصد ترتب الأثر المحرم. و أما حرمة أكل المال فى مقابلها فهو متفرع على فساد البيع لأنه مال الغير وقع فى يده بلا سبب شرعى و إن قلنا بعدم التحريم لأن ظاهر أدلة تحريم بيع مثل الخمر منصرف إلى ما لو أراد ترتيب الآثار المحرمة أما لو قصد الأثر المحلل فلا دليل على تحريم المعاملة إلا من حيث التشريع.
و كيف كان

فالاكتساب المحرم أنواع

اشارة

فالاكتساب المحرم أنواع
نذكر كلا منها فى طى مسائل

[النوع] الأول الاكتساب بالأعيان النجسة عدا ما استثنى

و فيه مسائل ثمان

الأولى يحرم المعاوضة على بول غير مأكول اللحم

اشارة

الأولى يحرم المعاوضة على بول غير مأكول اللحم
بلا خلاف ظاهر لحرمته و نجاسته و عدم الانتفاع به منفعة محللة مقصودة فيما عدا بعض أفراده كبول الإبل الجلالة أو الموطوءة.

فرعان

الأول ما عدا بول الإبل من أبوال ما يؤكل لحمه

اشارة

الأول ما عدا بول الإبل من أبوال ما يؤكل لحمه
المحكوم بطهارتها عند المشهور إن قلنا بجواز شربها اختيارا كما عليه جماعة من القدماء و المتأخرين بل عن المرتضى دعوى الإجماع عليه فالظاهر جواز بيعها. و إن قلنا بحرمة شربها كما هو مذهب جماعة أخرى لاستخباثها ففى جواز بيعها قولان من عدم المنفعة المحللة المقصودة فيها و المنفعة النادرة لو جوزت المعاوضة لزم منه جواز معاوضة كل شىء. و التداوى بها لبعض الأوجاع لا يوجب قياسه على الأدوية و العقاقير لأنه يوجب قياس كل شىء عليها للانتفاع به فى بعض الأوقات و من أن المنفعة الظاهرة و لو عند الضرورة المسوغة للشرب كافية فى جواز البيع.
و الفرق بينها و بين ذى المنفعة الغير المقصودة حكم العرف بأنه لا منفعة فيه و سيجىء الكلام فى ضابطة المنفعة المسوغة للبيع.

[ما یستدل علی أن ضابط المنع تحریم الشیء اختیارا]

[ما یستدل علی أن ضابط المنع تحریم الشیء اختیارا]

نعم یمکن أن یقال إن قوله ص: إن الله إذا حرم شیئا حرم ثمنه و کذلک الخبر المتقدم عن دعائم الإسلام یدل علی أن ضابطة المنع تحریم الشیء اختیارا و إلا فلا حرام إلا و هو محلل عند الضرورة و المفروض حرمة شرب الأبوال اختیارا و المنافع الأخر غیر الشرب لا یعبأ بها جدا فلا ینتقض بالطین المحرم أکله فإن المنافع الأخر للطین أهم و أعم من منفعة الأکل المحرم بل لا یعد الأکل من منافع الطین فالنبوی دال علی أنه إذا حرم الله شیئا بقول مطلق بأن قال یحرم الشیء الفلانی حرم بیعه لأن تحریم عینه إما راجع إلی تحریم جمیع منافعه أو إلی تحریم أهم منافعه التی یتبادر عند الإطلاق بحیث یکون غیره غیر مقصود منه.

المکاسب، ج۱، ص ۴

و علی التقدیرین یدخل الشیء لأجل ذلک فیما لا ینتفع به منفعة محللة مقصودة و الطین لم یحرم کذلک بل لم یحرم إلا بعض منافعه الغیر المقصودة منه و هو الأکل بخلاف الأبوال فإنها حرمت کذلک فیکون التحریم راجعا إلی شربها و غیره من المنافع فی حکم العدم. و بالجملة فالانتفاع بالشیء حال الضرورة- منفعة محرمة فی حال الاختیار لا یوجب جواز بیعه و لا ینتقض أیضا بالأدویة المحرمة فی غیر حال المرض لأجل الإضرار و لأن حلیة هذه فی حال المرض لیست لأجل الضرورة بل لأجل تبدل عنوان الإضرار بعنوان النفع- . و مما ذکرنا یظهر أن قوله ع فی روایة تحف العقول المتقدمة و کل شیء یکون فیه الصلاح من جهة من الجهات یراد به جهة الصلاح الثابتة حال الاختیار دون الضرورة.

و مما ذکرنا یظهر حرمة بیع لحوم السباع دون شحومها

و مما ذکرنا یظهر حرمة بیع لحوم السباع دون شحومها

فإن الأول من قبیل الأبوال و الثانی من قبیل الطین فی عدم حرمة جمیع منافعها المقصودة منها و لا ینافیه النبوی: لعن الله الیهود حرمت علیهم الشحوم فباعوها و أکلوا ثمنها لأن الظاهر أن الشحوم کانت محرمة الانتفاع علی الیهود بجمیع الانتفاعات لا کتحریم شحوم غیر مأکول اللحم علینا هذا و لکن الموجود من النبوی فی باب الأطعمة عن الخلاف: أن الله إذا حرم أکل شیء حرم ثمنه و الجواب عنه مع ضعفه و عدم الجابر له سندا و دلالة لقصورها لزوم تخصیص الأکثر.

الثانی بول الإبل یجوز بیعه إجماعا

الثانی بول الإبل یجوز بیعه إجماعا

علی ما فی جامع المقاصد و عن إیضاح النافع إما لجواز شربه اختیارا کما یدل علیه قوله ع فی روایة الجعفری: أبوال الإبل خیر من ألبانها و إما لأجل الإجماع المنقول لو قلنا بعدم جواز شربها إلا لضرورة الاستشفاء کما یدل علیه روایة سماعة قال: سألت أبا عبد الله ع عن بول الإبل و البقر و الغنم ینتفع به من الوجع هل یجوز أن یشرب قال نعم لا بأس به و موثقة عمار: عن بول البقر یشربه الرجل قال إن کان محتاجا إلیه یتداوی بشربه فلا بأس و کذلک بول الإبل و الغنم. لکن الإنصاف أنه لو قلنا بحرمة شربه اختیارا أشکل الحکم بالجواز إن لم یکن إجماعیا کما یظهر من مخالفة العلامة فی النهایة و ابن سعید فی النزهة قال فی النهایة و کذلک البول یعنی یحرم بیعه و إن کان طاهرا للاستخباث کأبوال البقر و الإبل و إن انتفع به فی شربه للدواء لأنه منفعة جزئیة نادرة فلا یعتد به انتهی. أقول بل لأن المنفعة المحللة للاضطرار- و إن کانت کلیة لا تسوغ البیع کما عرفت

الثانية يحرم بيع العذرة النجسة من كل حيوان

اشارة

الثانية يحرم بيع العذرة النجسة من كل حيوان
على المشهور بل في التذكرة كما عن الخلاف الإجماع على تحريم بيع السرجين النجس و يدل عليه مضافا إلى ما تقدم من الأخبار رواية يعقوب بن شعيب: ثمن العذرة من السحت. نعم في رواية محمد بن المصادف: لا بأس ببيع العذرة

[الجمع بين الروايات المانعة و المجوزة]

اشارة

[الجمع بين الروايات المانعة و المجوزة]
و جمع الشيخ بينهما بحمل الأول على عذرة الإنسان و الثاني على عذرة البهائم و لعله لأن الأول نص في عذرة الإنسان ظاهر في غيرها بعكس الخبر الثاني فيطرح ظاهر كل منهما بنص الآخر. و يقرب هذا الجمع رواية سماعة قال: سأل رجل أبا عبد الله ع و أنا حاضر عن بيع العذرة فقال إني رجل أبيع العذرة فما تقول قال حرام بيعها و ثمنها و قال لا بأس ببيع العذرة. فإن الجمع بين الحكمين في كلام واحد لمخاطب واحد يدل على أن تعارض الأولين ليس إلا من حيث الدلالة فلا يرجع فيه إلى المرجحات السندية أو المرجحات الخارجية و به يدفع ما يقال من أن العلاج في الخبرين المتنافيين على وجه التباين الكلي هو الرجوع إلى المرجحات الخارجية ثم التخيير أو التوقف لا إلغاء ظهور كل منهما و لهذا طعن على من جمع بين الأمر و النهي بحمل الأمر على الإباحة و النهي على الكراهة. و احتمل السبزواري حمل خبر المنع على الكراهة و فيه ما لا يخفى من البعد و أبعد منه ما عن المجلسي- من احتمال حمل خبر المنع على بلاد لا ينتفع به و الجواز على غيرها و نحوه حمل خبر المنع على التقية- لكونه مذهب أكثر العامة

[الأظهر من وجوه الجمع]

[الأظهر من وجوه الجمع]
و الأظهر ما ذكره الشيخ رحمه الله- لو أريد التبرع بالحمل لكونه أولى من الطرح و إلا فرواية الجواز لا يجوز الأخذ بها- من وجوه لا تخفى.

[وجه ثبوت الحكم في غير عذرة الإنسان]

[وجه ثبوت الحكم في غير عذرة الإنسان]
ثم إن لفظ العذرة في الروايات إن قلنا إنه ظاهر في عذرة الإنسان كما حكي التصريح به عن بعض أهل اللغة فثبوت الحكم في غيرها بالأخبار العامة المتقدمة و بالإجماع المتقدم على السرجين النجس. و استشكل في الكفاية في الحكم تبعا للمقدس الأردبيلي رحمه الله إن لم يثبت الإجماع و هو حسن إلا أن الإجماع المنقول هو الجابر لضعف سند الأخبار العامة السابقة. و ربما يستظهر من عبارة الإستبصار القول بجواز بيع عذرة ما عدا الإنسان و فيه نظر.

فرع الأقوى جواز بيع الأرواث الطاهرة

فرع الأقوى جواز بيع الأرواث الطاهرة

التى ينتفع بها منفعة محللة مقصودة و عن الخلاف نفى الخلاف فيه. و حكى أيضا عن المرتضى رحمه الله الإجماع عليه. و عن المفيد حرمة بيع العذرة و الأبوال كلها إلا بول الإبل. و حكى عن سلار أيضا و لا أعرف مستندا لذلك إلا دعوى أن تحريم الخبائث فى قوله تعالى وَ يُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبائِثَ يشمل تحريم بيعها. و قوله ع: إن الله إذا حرم شيئا حرم ثمنه و ما تقدم من رواية دعائم الإسلام و غيرها. و يرد على الأول أن المراد بقرينة مقابلته لقوله تعالى يُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّباتِ الأكل لا مطلق الانتفاع و فى النبوى و غيره ما عرفت من أن الموجب لحرمة الثمن حرمة عين الشىء بحيث يدل على تحريم جميع منافعه أو المنافع المقصودة الغالبة و منفعة الروث ليست هى الأكل المحرم فهو كالطين المحرم كما عرفت سابقا

الثالثة يحرم المعاوضة على الدم بلا خلاف

اشارة

الثالثة يحرم المعاوضة على الدم بلا خلاف

بل عن النهاية و حاشية الإرشاد لفخر الدين و التنقيح الإجماع عليه و يدل عليه الأخبار السابقة-.

فرع و أما الدم الطاهر

فرع و أما الدم الطاهر

إذا فرضت له منفعة محللة كالصبغ لو قلنا بجوازه ففى جواز بيعه وجهان أقواهما الجواز لأنها عين طاهرة ينتفع بها منفعة محللة. و أما مرفوعة الواسطى المتضمنة لمرور أمير المؤمنين ع بالقصابين و نهيهم عن بيع سبعة بيع الدم و الغدد و آذان الفؤاد و الطحال إلى آخرها فالظاهر إرادة حرمة البيع للأكل و لا شك فى تحريمه لما سيجىء من أن قصد المنفعة المحرمة فى المبيع موجب لحرمة البيع بل بطلانه. و صرح فى التذكرة بعدم جواز بيع الدم الطاهر لاستخباثه و لعله لعدم المنفعة الظاهرة فيه غير الأكل المحرم

الرابعة لا إشكال فى حرمة بيع المنى

اشارة

الرابعة لا إشكال فى حرمة بيع المنى

لنجاسته و عدم الانتفاع به إذا وقع فى خارج الرحم و لو وقع فيه فكذلك لا ينتفع به المشترى- لأن الولد نماء الأم فى الحيوانات عرفا و للأب فى الإنسان شرعا لكن

المكاسب، ج۱، ص ۵

الظاهر أن حكمهم بتبعية الأم متفرع على عدم تملك المنى و إلا لكان بمنزلة البذر المملوك يتبعه الزرع فالمتعين التعليل بالنجاسة لكن قد منع بعض من نجاسته إذا دخل عن الباطن إلى الباطن.

[بيع العسيب]

[بيع العسيب]
و قد ذكر العلامة من المحرمات بيع عسيب الفحل و هو ماؤه قبل الاستقرار فى الرحم كما أن الملاقيح هو ماؤه بعد الاستقرار كما فى جامع المقاصد و عن غيره و علل فى الغنية بطلان بيع ما فى أصلاب الفحول بالجهالة و عدم القدرة على التسليم

الخامسة تحرم المعاوضة على الميتة و أجزائها التى تحلها الحياة من ذى النفس السائلة

اشارة

الخامسة تحرم المعاوضة على الميتة و أجزائها التى تحلها الحياة من ذى النفس السائلة
على المعروف من مذهب الأصحاب و فى التذكرة كما عن المنتهى و التنقيح الإجماع عليه و عن رهن الخلاف الإجماع على عدم ملكيتها. و يدل عليه مضافا إلى ما تقدم من الأخبار ما دل على أن الميتة لا ينتفع بها منضما إلى اشتراط وجود المنفعة المباحة فى المبيع لئلا يدخل فى عموم النهى عن أكل المال بالباطل و خصوص عد ثمن الميتة من السحت فى رواية السكونى.

[ظهور مكاتبة الصيقل فى الجواز]

اشارة

[ظهور مكاتبة الصيقل فى الجواز]
نعم قد ورد بعض ما يظهر منه الجواز مثل رواية صيقل قال: كتبوا إلى الرجل ع جعلنا الله فداك أنا قوم نعمل السيوف و ليست لنا معيشة و لا تجارة غيرها و نحن مضطرون إليها و إنما غلافها من جلود الميتة من البغال و الحمير الأهلية لا يجوز فى أعمالنا غيرها فيحل لنا عملها و شراؤها و بيعها و مسها بأيدينا و ثيابنا و نحن نصلى فى ثيابنا و نحن محتاجون إلى جوابك فى هذه المسألة يا سيدنا لضرورتنا إليها فكتب ع اجعلوا ثوبا للصلاة إلى آخر الحديث و نحوها رواية أخرى بهذا المضمون و لذا قال فى الكفاية و الحدائق إن الحكم لا يخلو عن إشكال.

[المناقشة فى دلالتها على جواز البيع]

[المناقشة فى دلالتها على جواز البيع]
و يمكن أن يقال إن مورد السؤال عمل السيوف و بيعها و شراؤها لا خصوص الغلاف مستقلا و لا فى ضمن السيف على أن يكون جزء من الثمن فى مقابل عين الجلد فغاية ما يدل عليه جواز الانتفاع بجلد الميتة بجعله غمدا للسيف و هو لا ينافى عدم جواز معاوضته بالمال و لذا جوز جماعة منهم الفاضلان فى مختصر النافع و الإرشاد على ما حكى عنهما الاستقاء بجلد الميتة لغير الصلاة و الشرب مع عدم قولهم بجواز بيعه مع أن الجواب لا ظهور فيه فى الجواز إلا من حيث التقرير الغير الظاهر فى الرضا خصوصا فى المكاتبات المحتملة للتقية

[بيع الميتة لو جاز الانتفاع بجلدها]

[بيع الميتة لو جاز الانتفاع بجلدها]
هذا. و لكن الإنصاف أنه إذا قلنا بجواز الانتفاع بجلد الميتة منفعة مقصودة كالاستقاء بها للبساتين و الزرع إذا فرض عده مالا عرفا

فمجرد النجاسة لا يصلح علة لمنع البيع لو لا الإجماع على حرمة بيع الميتة بقول مطلق لأن المانع حرمة الانتفاع فى المنافع المقصودة لا مجرد النجاسة.

و إن قلنا إن مقتضى الأدلة حرمة الانتفاع بكل نجس فإن هذا كلام آخر سيجىء ما فيه بعد ذكر النجاسات.

[ظهور ما دل على المنع فى كون المانع حرمة الانتفاع]

[ظهور ما دل على المنع فى كون المانع حرمة الانتفاع]

لكنا نقول إذا قام الدليل الخاص على جواز الانتفاع منفعة مقصودة بشىء من النجاسات فلا مانع من صحة بيعه لأن ما دل على المنع عن بيع النجس من النص و الإجماع ظاهر فى كون المانع حرمة الانتفاع فإن رواية تحف العقول المتقدمة قد علل فيها المنع عن بيع شيء من وجوه النجس بكونه منهيا عن أكله و شربه إلى آخر ما ذكر فيها. و مقتضى رواية دعائم الإسلام المتقدمة أيضا إناطة جواز البيع و عدمه بجواز الانتفاع و عدمه.

[ظهور كلام جماعة فى ما استظهر من النص و الإجماع]

[ظهور كلام جماعة فى ما استظهر من النص و الإجماع]

و أدخل ابن زهرة فى الغنية النجاسات فيما لا يجوز بيعه من جهة عدم حل الانتفاع بها و استدل أيضا على جواز بيع الزيت النجس بأن النبى ص أذن فى الاستصباح به تحت السماء قال و هذا يدل على جواز بيعه لذلك انتهى. فقد ظهر من أول كلامه و آخره أن المانع من البيع منحصر فى حرمة الانتفاع و أنه يجوز مع عدمها و مثل ما ذكرناه عن الغنية من الاستدلال كلام الشيخ فى الخلاف فى باب البيع حيث ذكر النبوى الدال على إذن النبى ص فى الاستصباح ثم قال و هذا يدل على جواز بيعه انتهى.

و عن فخر الدين فى شرح الإرشاد و الفاضل المقداد فى التنقيح الاستدلال على المنع عن بيع النجس بأنه محرم الانتفاع و كل ما كان كذلك لا يجوز بيعه. نعم ذكر فى التذكرة شرط الانتفاع و حليته بعد اشتراط الطهارة. و استدل للطهارة بما دل على وجوب الاجتناب عن النجاسات و حرمة الميتة و الإنصاف إمكان إرجاعه إلى ما ذكرناه فتأمل. و يؤيده أنهم أطبقوا على بيع العبد الكافر و كلب الصيد و علله فى التذكرة بحل الانتفاع به و رد من منع عن بيعه لنجاسته بأن النجاسة غير مانعة و تعدى إلى كلب الحائط و الماشية و الزرع لأن المقتضى و هو النفع موجود فيها

[المعاوضة على لبن اليهودية المرضعة]

[المعاوضة على لبن اليهودية المرضعة]

و مما ذكرناه من قوة جواز بيع جلد الميتة- لو لا الإجماع إذا جوزنا الانتفاع به فى الاستقاء يظهر حكم جواز المعاوضة على لبن اليهودية المرضعة بأن يجعل تمام الأجرة أو بعضها فى مقابل اللبن فإن نجاسته لا تمنع عن جواز المعاوضة عليه.

فرعان

الأول أنه كما لا يجوز بيع الميتة منفردة كذلك لا يجوز بيعها منضمة إلى مذكى

اشارة

الأول أنه كما لا يجوز بيع الميتة منفردة كذلك لا يجوز بيعها منضمة إلى مذكى

و لو باعها فإن كان المذكى ممتازا صح البيع فيه و بطل فى الميتة كما سيجىء فى محله و إن كان مشتبها بالميتة لم يجز بيعه أيضا- لأنه لا ينتفع به منفعة محللة- بناء على وجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين فهو فى حكم الميتة من حيث الانتفاع فأكل المال بإزائه أكل المال بالباطل كما أن أكل كل من المشتبهين فى حكم أكل الميتة

[هل يجوز بيع المختلط ممن يستحل الميتة]

اشارة

[هل يجوز بيع المختلط ممن يستحل الميتة]

و من هنا يعلم أنه لا فرق فى المشترى بين الكافر المستحل للميتة و غيره

[دلالة روايتى الحلبى على الجواز]

[دلالة روايتى الحلبى على الجواز]

لكن فى صحيحة الحلبى و حسنته إذا اختلط المذكى بالميتة بيع ممن يستحل الميتة و حكى نحوهما عن كتاب على بن جعفر. و استوجه العمل بهذه الأخبار فى الكفاية و هو مشكل مع أن المروى عن أمير المؤمنين ع أنه يرمى بهما

[تجويز بعضهم البيع بقصد بيع المذكى و الإيراد عليه]

[تجويز بعضهم البيع بقصد بيع المذكى و الإيراد عليه]

و جوز بعضهم البيع بقصد بيع المذكى. و فيه أن القصد لا ينفع بعد فرض عدم جواز الانتفاع بالمذكى لأجل الاشتباه. نعم لو قلنا بعدم وجوب الاجتناب فى الشبهة المحصورة و جواز ارتكاب أحدهما جاز البيع بالقصد المذكور- و لكن لا ينبغى القول به فى المقام لأن الأصل فى كل واحد من المشتبهين عدم التذكية غاية الأمر العلم الإجمالى بتذكية أحدهما و هو غير قادح فى العمل بالأصلين و إنما يصح القول بجواز ارتكاب أحدهما فى المشتبهين إذا كان الأصل فى كل منهما الحل و علم إجمالا بوجود الحرام فقد يقال هنا بجواز ارتكاب أحدهما اتكالا على أصالة الحل و عدم جواز ارتكاب الآخر بعد ذلك

المكاسب، ج ۱، ص ۶

حذرا عن ارتكاب الحرام الواقعى و إن كان هذا الكلام مخدوشا فى هذا المقام أيضا. لكن القول به ممكن هنا بخلاف ما نحن فيه لما ذكرنا فافهم-.

[حمل العلامة لروايتى الحلبى]

[حمل العلامة لروايتى الحلبى]

و عن العلامة حمل الخبرين على جواز استنقاذ مال المستحل للميتة بذلك برضاه. و فيه أن المستحل قد يكون ممن لا يجوز الاستنقاذ منه إلا بالأسباب الشرعية كالذمى

[حمل المؤلف لهما]

[حمل المؤلف لهما]

و يمكن حملهما على صورة قصد البائع المسلم أجزاءها التى لا- تحلها الحياة من الصوف و العظم و الشعر و نحوها و تخصيص المشترى بالمستحل لأن الداعى له على الاشتراء اللحم أيضا و لا يوجب ذلك فساد البيع ما لم يقع العقد عليه.

[الانتفاع بأليات الغنم المقطوعة]

[الانتفاع بأليات الغنم المقطوعة]

و فى مستطرفات السرائر عن جامع البزنطى صاحب الرضا ع قال:

سألته عن الرجل تكون له الغنم يقطع من ألياتها و هى أحياء يصلح له أن ينتفع بما قطع قال نعم يذيبها و يسرج بها و لا يأكلها و لا يبيعها. و استوجه فى الكفاية العمل بها تبعا لما حكاه الشهيد عن العلامة فى بعض أقواله و الرواية شاذة- ذكر الحلى بعد إيرادها أنها من نوادر الأخبار و الإجماع منعقد على تحريم الميتة و التصرف فيها على كل حال إلا أكلها للمضطر. أقول مع أنها معارضة بما دل على المنع من موردها معللا بقوله ع: أ ما علمت أنه يصيب الثوب و اليد و هو حرام و مع الإغماض عن المرجحات يرجع إلى عموم ما دل على المنع عن الانتفاع بالميتة مطلقا مع أن الصحيحة صريحة فى المنع عن البيع إلا- أن يحمل على إرادة البيع من غير الإعلام بالنجاسة.

الثانى أن الميتة من غير النفس السائلة يجوز المعاوضة عليها

الثانى أن الميتة من غير النفس السائلة يجوز المعاوضة عليها

إذا كانت مما ينتفع بها أو ببعض أجزائها كدهن السمك الميتة للإسراج و التدهين لوجود المقتضى و عدم المانع لأن أدلة عدم الانتفاع بالميتة مختصة بالنجسة و صرح بما ذكرنا جماعة و الظاهر أنه مما لا خلاف فيه

السادسة يحرم التكسب بالكلب الهراش و الخنزير البريين

السادسة يحرم التكسب بالكلب الهراش و الخنزير البريين

إجماعا على الظاهر المصرح به فى المحكى عن جماعة و كذلك أجزاؤهما. نعم لو قلنا بجواز استعمال شعر الخنزير و جلده جاء فيه ما تقدم فى جلد الميتة

السابعة يحرم التكسب بالخمر و كل مسكر مائع و الفقاع إجماعا نصا و فتوى

السابعة يحرم التكسب بالخمر و كل مسكر مائع و الفقاع إجماعا نصا و فتوى

. و فى بعض الأخبار: يكون لى على الرجل الدراهم فيعطينى بها خمرا فقال خذها ثم أفسدها قال ابن أبى عمير يعنى اجعلها خلا و المراد به إما أخذ الخمر مجانا ثم تخليلها أو أخذها و تخليلها لصاحبها ثم أخذ الخل وفاء عن الدراهم

الثامنة يحرم المعاوضة على الأعيان المتنجسة- الغير القابلة للطهارة

الثامنة يحرم المعاوضة على الأعيان المتنجسة- الغير القابلة للطهارة

إذا توقف منافعها المحللة المعتد بها على الطهارة لما تقدم من النبوى: إن الله إذا حرم شيئا حرم ثمنه و نحوه المتقدم عن دعائم الإسلام. و أما التمسك بعموم قوله ع فى رواية تحف العقول أو شىء من وجوه النجس ففيه نظر لأن الظاهر من وجوه النجس العنوانات النجسة لأن ظاهر الوجه هو العنوان. نعم يمكن الاستدلال على ذلك بالتعليل المذكور بعد ذلك- و هو قوله ع لأن ذلك

كله محرم أكله و شربه و لبسه إلى آخر ما ذكر. ثم اعلم أنه قيل بعدم جواز بيع المسوخ من أجل نجاستها و لما كان الأقوى طهارتها لم يحتج إلى التكلم فى جواز بيعها هنا. نعم لو قيل بحرمة البيع لا من حيث النجاسة كان محل التعرض له ما سيجىء من أن كل طاهر له منفعة محللة مقصودة يجوز بيعه. و سيجىء ذلك فى ذيل القسم الثانى مما لا يجوز الاكتساب به لأجل عدم المنفعة فيه

و أما المستثنى من الأعيان المتقدمة

اشارة

و أما المستثنى من الأعيان المتقدمة

فهى أربعة تذكر فى مسائل أربع

@@@

الأولى يجوز بيع المملوك الكافر

اشارة

أصليا كان أم مرتدا مليا بلا خلاف ظاهر بل ادعى عليه الإجماع و ليس ببعيد كما يظهر للمتتبع فى المواضع المناسبة لهذه المسألة كاسترقاق الكفار و شراء بعضهم من بعض و بيع العبد الكافر إذا أسلم على مولاه الكافر و عتق الكافرة و بيع المرتد و ظهور كفر العبد المشترى على ظاهر الإسلام و غير ذلك

[بيع العبد المرتد عن فطرة]

اشارة

و كذا الفطرى على الأقوى بل الظاهر أنه لا خلاف فيه من هذه الجهة و إن كان فيه كلام من حيث كونه فى معرض التلف لوجوب قتله و لم نجد من تأمل فيه من جهة نجاسته عدا ما يظهر من بعض الأساطين- فى شرحه على القواعد حيث احترز بقول العلامة ما لا يقبل التطهير من النجاسات عما يقبله و لو بالإسلام كالمرتد و لو عن فطرة على أصح القولين فبنى جواز بيع المرتد على قبول توبته بل بنى جواز بيع مطلق الكافر على قبوله للطهر بالإسلام. و أنت خبير بأن حكم الأصحاب بجواز بيع الكافر نظير حكمهم بجواز بيع الكلب لا- من حيث قابليته للتطهير نظير الماء المتنجس و إن اشتراطهم قبول التطهير إنما هو فيما يتوقف الانتفاع به على طهارته- ليتصف بالملكية لا مثل الكلب و الكافر المملوكين مع النجاسة إجماعا. و بالغ تلميذه فى مفتاح الكرامة فقال أما المرتد عن فطرة فالقول بجواز بيعه ضعيف جدا لعدم قبول توبته فلا يقبل التطهير ثم ذكر جماعة ممن جوز بيعه إلى أن قال و لعل من جوز بيعه بنى على قبول توبته انتهى و تبعه على ذلك شيخنا المعاصر. أقول لا إشكال و لا خلاف فى كون المملوك المرتد عن فطرة ملكا و مالا لمالكه و يجوز له الانتفاع به بالاستخدام ما لم يقتل و إنما استشكل من استشكل فى جواز بيعه من حيث كونه فى معرض القتل بل واجب الإتلاف شرعا فكان الإجماع منعقد على عدم المنع من بيعه من جهة عدم قابليته للطهارة بالتوبة

[نقل كلمات الأعلام فى المسألة]

. قال فى الشرائع و يصح رهن المرتد و إن كان عن فطرة و استشكل فى المسالك من جهة وجوب إتلافه و كونه فى معرض التلف

ثم اختار الجواز لبقاء ماليته إلى زمان القتل. و قال في القواعد و يصح رهن المرتد و إن كان عن فطرة على إشكال و ذكر في جامع المقاصد أن منشأ الإشكال أنه يجوز بيعه فيجوز رهنه بطريق أولى و من أن مقصود البيع حاصل- و أما مقصود الرهن فقد لا يحصل بقتل الفطرى حتما و الآخر قد لا يتوب ثم اختار الجواز و قال في التذكرة المرتد إن كان عن فطرة ففي جواز بيعه نظر ينشأ من تضاد الحكمين- و من بقاء الملك فإن كسبه لمولاه أما عن غير فطرة فالوجه صحة بيعه لعدم تحتم قتله ثم ذكر المحارب الذى لا تقبل توبته- لوقوعها بعد القدرة عليه و استدل على جواز بيعه بما يظهر منه جواز بيع المرتد عن فطرة و جعله نظير المريض المأيوس عن برئه نعم منع في التحرير و الدروس عن بيع المرتد عن فطرة و المحارب إذا وجب قتله للوجه

المكاسب، ج ۱، ص ۷

المتقدم. و عن التذكرة بل في الدروس أن بيع المرتد عن ملة أيضا مراعى بالتوبة و كيف كان فالمتتبع يقطع بأن اشتراط قابلية الطهارة إنما هو فيما يتوقف الانتفاع المعتد به على طهارته و لذا قسم في المبسوط المبيع إلى آدمى و غيره. ثم اشترط الطهارة في غير الآدمى نعم استثنى الكلب الصيود

الثانية يجوز المعاوضة على غير كلب الهراش في الجملة

اشارة

بلا خلاف ظاهر إلا ما عن ظاهر إطلاق العماني و لعله كإطلاق كثير من الأخبار بأن ثمن الكلب سحت محمول على الهراش لتواتر الأخبار و استفاضة نقل الإجماع على جواز بيع ما عدا كلب الهراش في الجملة. ثم إن ما عدا كلب الهراش على أقسام

أحدها كلب الصيد السلوقى

و هو المتيقن من الأخبار و معاقد الإجماعات الدالة على الجواز.

الثاني كلب الصيد غير السلوقى

اشارة

و بيعه جائز على المعروف من غير ظاهر إطلاق المقنعة و النهاية. و يدل عليه قبل الإجماع المحكى عن الخلاف و المنتهى و الإيضاح و غيرها

الأخبار المستفيضة [الدالة على الجواز]

منها قوله ع في رواية القاسم بن الوليد قال: سألت أبا عبد الله ع عن ثمن الكلب الذى لا يصيد قال سحت و أما الصيود فلا بأس به و منها الصحيح عن ابن فضال عن أبى جميلة عن ليث قال: سألت أبا عبد الله ع عن الكلب الصيود يباع قال ع نعم و يؤكل ثمنه و منها رواية أبى بصير قال: سألت أبا عبد الله ع عن ثمن كلب الصيد قال لا بأس به و أما الآخر فلا يحل ثمنه و منها ما عن دعائم الإسلام للقاضى نعمان المصرى عن أمير المؤمنين ع أنه قال: لا بأس بثمن كلب الصيد و منها مفهوم رواية أبى بصير عن أبى عبد الله ع قال قال رسول الله ص: ثمن الخمر و مهر البغي و ثمن الكلب الذى لا يصطاد من السحت و منها مفهوم رواية عبد الرحمن بن أبى عبد الله عن أبى عبد الله ع قال: ثمن الكلب الذى لا يصيد سحت و لا بأس بثمن الهرة و مرسلة الصدوق رحمه الله و فيها: ثمن الكلب الذى ليس بكلب الصيد سحت.

ثم إن دعوى انصراف هذه الأخبار كمعاقد الإجماعات المتقدمة إلى السلوقى ضعيفة لمنع الانصراف لعدم الغلبة المعتد بها على فرض تسليم كون مجرد غلبة الوجود من دون غلبة الاستعمال منشأ للانصراف مع أنه لا يصح فى مثل قوله ثمن الكلب الذى لا يصيد أو ليس بكلب الصيد لأن مرجع التقييد إلى إرادة ما يصح عنه سلب صفة الاصطياد. و كيف كان فلا مجال لدعوى الانصراف بل يمكن أن يكون مراد المقنعة و النهاية من السلوقى مطلق الصيود على ما شهد به بعض الفحول من إطلاقه عليه أحيانا. و يؤيد بما عن المنتهى- حيث إنه بعد ما حكى التخصيص بالسلوقى عن الشيخين قال و عنى بالسلوقى كلب الصيد لأن سلوق قرية باليمن أكثر كلابها معلمة فنسب الكلب إليها و إن كان هذا الكلام من المنتهى يحتمل- لأن يكون مسوقا لإخراج غير كلب الصيد من الكلاب السلوقية و أن المراد بالسلوقى خصوص الصيود لا كل سلوقى لكن الوجه الأول أظهر فتدبر.

الثالث كلب الماشية و الحائط

اشارة

و هو البستان و الزرع و الأشهر بين القدماء على ما قيل المنع لعله استظهر ذلك من الأخبار الحاصرة لما يجوز بيعه فى الصيود المشتهرة بين المحدثين كالكلينى و الصدوقين و من تقدمهم بل و أهل الفتوى كالمفيد و القاضى و ابن زهرة و ابن سعيد و المحقق بل ظاهر الخلاف و الغنية الإجماع عليه.

نعم المشهور بين الشيخ و من تأخر عنه الجواز

وفاقا للمحكى عن ابن الجنيد قدس سره حيث قال لا بأس بشراء الكلب الصائد و الحارس للماشية و الزرع ثم قال لا خير فى الكلب فيما عدا الصيود و الحارس و ظاهر الفقرة الأخيرة لو لم يحمل على الأولى جواز بيع الكلاب الثلاثة و غيرها كحارس الدور و الخيام.
و حكى الجواز أيضا عن الشيخ و القاضى فى كتاب الإجارة و عن سلار و أبى الصلاح و ابن حمزة و ابن إدريس و أكثر المتأخرين كالعلامة و ولده السعيد و الشهيدين و المحقق الثانى و ابن القطان فى المعالم و الصيمرى و ابن فهد و غيرهم من متأخرى المتأخرين

[ذهاب المحقق و قليل من متأخرى المتأخرين إلى المنع]

عدا قليل وافق المحقق كالسبزوارى و التقى المجلسى و صاحب الحدائق و العلامة الطباطبائى فى مصابيحه و فقيه عصره فى شرح القواعد و هو الأوفق بالعمومات المتقدمة المانعة إذ لم نجد مخصصا لها

[دلالة مرسلة المبسوط على الجواز]

سوى ما أرسله فى المبسوط من أنه روى ذلك يعنى جواز البيع فى كلب الماشية و الحائط المنجبر قصور سنده و دلالته لكون المنقول مضمون الرواية لا معناها و لا ترجمتها باشتهاره بين المتأخرين
بل ظهور الاتفاق المستفاد من قول الشيخ فى كتاب الإجارة إن أحدا لم يفرق بين بيع هذه الكلاب و إجارتها بعد ملاحظة الاتفاق على صحة إجارتها و من قوله فى التذكرة جوز بيع هذه الكلاب عندنا و من المحكى عن الشهيد فى الحواشى أن أحدا لم يفرق بين الكلاب الأربعة فيكون هذه الدعاوى قرينة على

حمل كلام من اقتصر على كلب الصيد على المثال

لمطلق ما ینتفع به منفعة محللة مقصودة. كما یظهر ذلك من عبارة ابن زهرة فی الغنیة حیث اعتبر أولا فی المبیع أن یكون مما ینتفع به منفعة محللة مقصودة ثم قال و احترزنا بقولنا ینتفع به منفعة محللة عما یحرم الانتفاع به و یدخل فی ذلك كل نجس إلا ما خرج بالدلیل من بیع الكلب المعلم للصید و الزیت النجس لفائدة الاستصباح تحت السماء و من المعلوم بالإجماع و السیرة جواز الانتفاع بهذه الكلاب منفعة محللة مقصودة أهم من منفعة الصید فیجوز بیعها لوجود القید الذی اعتبره فیها و أن المنع من بیع النجس منوط بحرمة الانتفاع فینتفی بانتفائها

[التأیید بما أفاده العلامة و المناقشة فیه]

و یؤید ذلك كله ما فی التذكرة من أن المقتضی لجواز بیع كلب الصید أعنی المنفعة موجود فی هذه الكلاب. و عنه رحمه الله فی مواضع أخر أن تقدیر الدیة لها یدل علی مقابلتها بالمال و إن ضعف الأول برجوعه إلی القیاس- و الثانی بأن الدیة لو لم تدل علی عدم التملك و إلا لكان الواجب القیمة كائنة ما كانت لم تدل علی التملك لاحتمال كون الدیة من باب تعیین غرامة معینة لتفویت شیء ینتفع به لا لإتلاف مال كما فی إتلاف الحر

[المناقشة فی أدلة الجواز]

و نحوهما فی الضعف دعوی انجبار المرسلة بدعوی الاتفاق المتقدم عن الشیخ و العلامة و الشهید قدس الله أسرارهم لوهنها بعد الإغماض عن معارضتها بظاهر عبارتی الخلاف و الغنیة من الإجماع علی عدم جواز بیع غیر المعلم من الكلاب بوجدان الخلاف العظیم من أهل الروایة و الفتوی.

[الفرق بین دعوی الاتفاق و دعوی الإجماع]

نعم لو ادعی الإجماع أمكن منع وهنها بمجرد الخلاف و لو من الكثیر بناء علی ما سلكه بعض متأخری المتأخرین فی الإجماع من كونه

المكاسب، ج ۱، ص ۸

منوطا بحصول الكشف من اتفاق جماعة و لو خالفهم أكثر منهم مع أن دعوی الإجماع ممن لم یصطلح الإجماع علی مثل هذا الاتفاق لا یعبأ بها عند وجدان الخلاف. و أما شهرة الفتوی بین المتأخرین فلا تجبر الروایة خصوصا مع مخالفة كثیر من القدماء و مع كثرة ظاهر العمومات الواردة فی مقام الحاجة و خلو كتب الروایة المشهورة عنها حتی أن الشیخ لم یذكرها فی جامعیة

و أما حمل كلمات القدماء علی المثال ففی غایة البعد

و أما كلام ابن زهرة المتقدم فهو مختل علی كل حال- لأنه استثنی الكلب المعلم عما یحرم الانتفاع به مع أن الإجماع علی جواز الانتفاع بالكافر فحمل كلب الصید علی المثال لا یصحح كلامه إلا أن یرید كونه مثالا و لو للكافر أیضا كما أن استثناء الزیت من باب المثال لسائر الأدهان المتنجسة هذا و لكن الحاصل من شهرة الجواز بین المتأخرین بضمیمة أمارات الملك فی هذه الكلاب یوجب الظن بالجواز حتی فی غیر هذه الكلاب مثل كلاب الدور و الخیام

[مختار المؤلف]

فالمسألة لا تخلو عن إشكال و إن كان الأقوی بحسب الأدلة- و الأحوط فی العمل هو المنع فافهم

الثالثة الأقوى جواز المعاوضة على العصير العنبى

اشارة

إذا غلى و لم يـذهب ثلثاه و إن كان نجسا لعمومات البيع و التجارة الصادقـة عليه بناء على أنه مال قابل للانتفاع به بعد طهارته بالنقص لأصالـة بقاء ماليته و عـدم خروجه عنها بالنجاسـة غاية الأمر أنه مال معيوب قابل لزوال عيبه و لذا لو غصب عصـيرا فأغلاه حتى حرم و نجس لم يكن فى حكم التالف بل وجب عليه رده و وجب عليه غرامـة الثلثين و أجرة العمل فيه حتى يـذهب الثلثان كما صـرح به فى التـذكرة معللا لغرامـة الأجرة بأنه رده معيبا و يحتاج زوال العيب إلى خسارة و العيب من فعله فكانت الخسارة عليه نعم ناقشه فى جامع المقاصد فى الفرق بين هذا و بين ما لو غصـبه عصيرا فصار خمرا حيث حكم فيه بوجوب غرامة مثل العصير لأن المالية قد فاتت تحت يده فكان عليه ضـمانها كما لو تلفت لكن لا يخفى الفرق الواضح بين العصير إذا غلى و بينه إذا صار خمرا فإن العصير بعد الغليان مال عرفا و شـرعا و النجاسة إنما تمنع من المالية إذا لم تقبل التطهير كالخمر فإنه لا تزول نجاسـتها إلا بزوال موضوعها بخلاف العصير فإنه تزول نجاسته بنقصه نظير طهارة ماء البئر بالنزح-

[عدم شمول نجس العين للعصير]

و بالجملـة فالنجاسـة فيه و حرمـة الشـرب عرضـية تعرضـانه فى حـال متوسـط بين حـالتى طهارته فحكمه حكم النجس بالعرض القابل للتطهير فلا يشـمله قوله ع فى رواية تحف العقول أو شـىء من وجوه النجس و لا يدخل تحت قوله ص إن الله إذا حرم شـيئا حرم ثمنه لأن الظاهر منها العنوانات النجسـة و المحرمـة بقول مطلق لا ما تعرضانه فى حال دون حال فيقال يحرم فى حال كذا و ينجس فى حال كـذا. و بما ذكرنا يظهر عـدم شـمول معقـد إجماع التذكرة على فساد بيع نجس العين للعصـير لأن المراد بالعين هى الحقيقة و العصـير ليس كذلك

[استظهار المنع من بيع العصير فى مفتاح الكرامة]

و يمكن أن ينسب جواز بيع العصـير إلى كل من قيد الأعيان النجسة المحرم بيعها بعدم قابليتها للتطهير و لم أجد مصرحا بالخلاف عدا مـا فى مفتاح الكرامـة من أن الظاهر المنع للعمومات المتقدمـة و خصوص بعض الأخبار- مثل قوله ع: و إن غلى فلا يحل بيعه و رواية أبى كهمس: إذا بعته قبـل أن يكون خمرا و هو حلاـل فلاـ بـأس و مرسـل ابن الهيثم: إذا تغير عن حاله و غلى فلا خير فيه بناء على أن الخير المنفى يشمل البيع.

و فى الجميع نظر

أما فى العمومات فلما تقـدم. و أما الأدلـة الخاصـة فهى مسوقـة للنهى عن بيعه بعد الغليان نظير بيع الدبس و الخل من غير اعتبار إعلام المكلف و فى الحقيقة هذا النهى كناية عن عدم جواز الانتفاع ما لم يذهب ثلثاه فلا يشـمل بيعه بقصد التطهير مع إعلام المشترى نظير بيع الماء النجس و بالجملـة فلو لم يكن إلا استصـحاب ماليته و جواز بيعه كفى و لم أعثر على من تعرض للمسألة صـريحا عدا جماعة من المعاصـرين نعم قال المحقق الثانى فى حاشـية الإرشاد فى ذيل قول المصنف و لا بأس ببيع ما عرض له التنجيس مع قبولها التطهير بعد الاستشـكال بلزوم عدم جواز بيع الأصـباغ المتنجسة بعدم قبولها التطهير و دفع ذلك بقبولها له بعد الجفاف- و لو تنجس العصير و نحوه فهل يجوز بيعه على من يستحله فيه إشكال ثم ذكر أن الأقوى العدم لعموم وَ لا تَعاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَ الْعُدْوانِ و الظاهر أنه أراد بيع العصير للشرب من غير التثليث كما يظهر من ذكر المشترى و الدليل فلا يظهر منه حكم بيعه على من يطهره

الرابعة يجوز المعاوضة على الدهن المتنجس

اشارة

على المعروف من مذهب الأصحاب و جعل هذا من المستثنى عن بيع الأعيان النجسة مبنى على المنع من الانتفاع بالمتنجس إلا ما خرج بالدليل أو على المنع من بيع المتنجس و إن جاز الانتفاع به نفعا مقصودا محللا و إلا كان الاستثناء منقطعا من حيث إن المستثنى منه ما ليس فيه منفعة محللة مقصودة من النجاسات و المتنجسات و قد تقدم أن المنع عن بيع النجس فضلا عن المتنجس ليس إلا من حيث حرمة المنفعة المقصودة فإذا فرض حلها فلا مانع من البيع و يظهر من الشهيد الثانى فى المسالك خلاف ذلك و أن جواز بيع الدهن للنص لا لجواز الانتفاع به و إلا لاطرد الجواز فى غير الدهن أيضا و أما حرمة الانتفاع بالمتنجس إلا ما خرج بالدليل فسيجىء الكلام فيه إن شاء الله تعالى و كيف كان فلا إشكال فى جواز بيع الدهن المذكور و عن جماعة الإجماع عليه فى الجملة

[الأخبار المستفيضة الدالة على الجواز]

و الأخبار به مستفيضة منها الصحيح عن معاوية بن وهب عن أبى عبد الله ع قال: قلت له جرذ مات فى سمن أو زيت أو عسل قال ع أما السمن و العسل فيؤخذ الجرذ و ما حوله و الزيت يستصبح به و زاد فى المحكى عن التهذيب أنه يبيع ذلك الزيت و يبينه لمن اشتراه ليستصبح به و لعل الفرق بين الزيت و أخويه من جهة كونه مائعا غالبا بخلاف السمن و العسل و فى رواية إسماعيل الآتية إشعار بذلك و منها الصحيح عن سعيد الأعرج عن أبى عبد الله ع: فى الفأرة و الدابة تقع فى الطعام و الشراب فتموت فيه قال ع إن كان سمنا أو عسلا أو زيتا فإنه ربما يكون بعض هذا فإن كان الشتاء فانزع ما حوله و كله و إن كان الصيف فادفعه حتى يسرج به و منها ما عن أبى بصير فى الموثق: عن الفأرة تقع فى السمن أو فى الزيت فتموت فيه قال ع إن كان جامدا فليطرحها و ما حولها و يؤكل ما بقى و إن كان ذائبا فأسرج به و أعلمهم إذا بعته و منها رواية إسماعيل بن عبد الخالق قال: سأله سعيد الأعرج السمان و أنا حاضر عن السمن و الزيت و العسل تقع فيه الفأرة فتموت كيف يصنع به قال ع أما الزيت فلا تبعه إلا أن تبين له فيبتاع للسراج

المكاسب، ج ۱، ص ۹

و أما الأكل فلا و أما السمن فإن كان ذائبا فكذلك و إن كان جامدا و الفأرة فى أعلاه فيؤخذه ما تحتها و ما حولها ثم لا بأس به و العسل كذلك إن كان جامدا

إذا عرفت هذا فالإشكال يقع فى مواضع

@@@الأول أن صحة بيع هذا الدهن هل هى مشروطة باشتراط الاستصباح به

صريحا أو يكفى قصدهما لذلك أو لا يشترط أحدهما ظاهر الحلى فى السرائر الأول- فإنه بعد ذكر جواز الاستصباح بالأدهان المتنجسة جمع قال و يجوز بيعها بهذا الشرط عندنا و ظاهر المحكى عن الخلاف الثانى حيث قال جاز بيعه لمن يستصبح به تحت السماء دليلنا إجماع الفرقة و أخبارهم و قال أبو حنيفة يجوز مطلقا و نحوه مجردا عن دعوى الإجماع عبارة المبسوط و زاد أنه لا يجوز بيعه إلا لذلك و ظاهره كفاية القصد و هو ظاهر غيره ممن عبر بقوله جاز بيعه للاستصباح- كما فى الشرائع و القواعد و غيرهما. نعم ذكر المحقق الثانى ما حاصله أن التعليل راجع إلى الجواز يعنى يجوز لأجل تحقق فائدة الاستصباح بيعه و كيف كان فقد صرح جماعة بعدم اعتبار قصد الاستصباح.

[اعتبار قصد الاستصباح إذا كان من المنافع النادرة]

و يمكن أن يقال باعتبار قصد الاستصباح إذا كانت المنفعة المحللة منحصرة فيه و كان من منافعه النادرة التى لا تلاحظ فى ماليته كما

فی دهن اللوز و البنفسج و شبههما و وجهه أن مالیة الشیء إنما هی باعتبار منافعه المحللة المقصودة منه لا باعتبار مطلق الفوائد غیر الملحوظة فی مالیته و لا باعتبار الفوائد الملحوظة المحرمة فإذا فرض أن لا فائدة فی الشیء محللة ملحوظة فی مالیته فلا یجوز بیعه علی الإطلاق لأن الإطلاق ینصرف إلی کون الثمن بإزاء المنافع المقصودة منه و المفروض حرمتها فیکون أکلا للمال بالباطل و لا علی قصد الفائدة النادرة المحللة لأن قصد الفائدة النادرة لا یوجب کون الشیء مالا. ثم إذا فرض ورود النص الخاص علی جواز بیعه کما فیما نحن فیه فلا بد من حمله علی إرادة صورة قصد الفائدة النادرة لأن أکل المال حینئذ لیس بالباطل بحکم الشارع بخلاف صورة عدم القصد لأن المال فی هذه الصورة مبذول فی مقابل المطلق المنصرف إلی الفوائد المحرمة فافهم و حینئذ فلو لم یعلم المتبایعان جواز الاستصباح بهذا الدهن و تعاملا من غیر قصد إلی هذه الفائدة کانت المعاملة باطلة لأن المال مبذول مع الإطلاق فی مقابل الشیء باعتبار الفوائد المحرمة. ثم لو علمنا عدم التفات المتعاملین إلی المنافع أصلا أمکن صحتها لأنه مال واقعی شرعا قابل لبذل المال بإزائه و لم یقصد به ما لا یصح بذل المال بإزائه من المنافع المحرمة و مرجع هذا فی الحقیقة إلی أنه لا یشترط إلا عدم قصد المنافع المحرمة فافهم.

[عدم اعتبار قصد الاستصباح إذا کان من المنافع الغالبة أو المساویة]

و أما فیما کان الاستصباح منفعة غالبة بحیث کان مالیة الدهن باعتباره کالأدهان المعدة للإسراج فلا یعتبر فی صحة بیعه قصده أصلا لأن الشارع قد قرر مالیته العرفیة بتجویز الاستصباح به و إن فرض حرمة سائر منافعه بناء علی أضعف الوجهین من وجوب الاقتصار فی الانتفاع بالنجس علی مورد النص. و کذا إذا کان الاستصباح منفعة مقصودة مساویة لمنفعة الأکل المحرم کالألیة و الزیت و عصارة السمسم فلا یعتبر قصد المنفعة المحللة فضلا عن اشتراطه إذ یکفی فی مالیته وجود المنفعة المقصودة المحللة غایة الأمر کون حرمة منفعته الأخری المقصودة نقصا فیه یوجب الخیار للجاهل

نعم یشترط عدم اشتراط المنفعة المحرمة

بأن یقول بعتک بشرط أن تأکله و إلا فسد العقد بفساد الشرط بل یمکن الفساد و إن لم نقل بإفساد الشرط الفاسد لأن مرجع الاشتراط فی هذا الفرض إلی تعیین المنفعة المحرمة علیه فیکون أکل الثمن أکلا بالباطل لأن حقیقة النفع العائد إلی المشتری بإزاء ثمنه هو النفع المحرم فافهم بل یمکن القول بالبطلان بمجرد القصد و إن لم یشترط فی متن العقد و بالجملة فکل بیع قصد فیه منفعة محرمة بحیث قصد أکل الثمن أو بعضه بإزاء المنفعة المحرمة کان باطلا کما یومئ إلی ذلک ما ورد فی تحریم شراء الجاریة المغنیة و بیعها و صرح فی التذکرة بأن الجاریة المغنیة إذا بیعت بأکثر مما یرغب فیها لو لا الغناء فالوجه التحریم انتهی.

ثم إن الأخبار المتقدمة خالیة عن اعتبار قصد الاستصباح

لأن موردها مما یکون الاستصباح فیه منفعة مقصودة منها کافیة فی مالیتها العرفیة و ربما یتوهم من قوله ع- فی روایة الأعرج المتقدمة تبینه لمن یشتریه فیبتاع للسراج اعتبار القصد و یدفعه أن الابتیاع للسراج إنما جعل غایة للإعلام بمعنی أن المسلم إذا اطلع علی نجاسته فیشتریه للإسراج نظیر قوله ع فی روایة معاویة بن وهب: یبینه لمن اشتراه لیستصبح به.

الثانی أن ظاهر بعض الأخبار وجوب الإعلام فهل یجب مطلقا أم لا- و هل وجوبه نفسی أم شرطی

بمعنی اعتبار اشتراطه فی صحة البیع الذی ینبغی أن یقال إنه لا إشکال فی وجوب الإعلام إن قلنا باعتبار اشتراط الاستصباح فی العقد أو تواطئهما علیه من الخارج لتوقف القصد علی العلم بالنجاسة و أما إذا لم نقل باعتبار اشتراط الاستصباح فی العقد فالظاهر وجوب الإعلام وجوبا نفسیا- قبل العقد أو بعده لبعض الأخبار المتقدمة- و فی قوله ع: یبینه لمن اشتراه لیستصبح به إشارة إلی وجوب الإعلام لئلا یأکله فإن الغایة للإعلام لیس هو تحقق الاستصباح إذ لا ترتب بینهما شرعا و لا عقلا و لا عادة- بل الفائدة حصر الانتفاع فیه بمعنی عدم الانتفاع به فی غیره

[وجوب إعلام الجاهل بما یعطی إذا کان الانتفاع الغالب به محرما]

ففيه إشارة إلى وجوب إعلام الجاهل بما يعطى إذا كان الانتفاع الغالب به محرما بحيث يعلم عادة وقوعه فى الحرام لو لا الإعلام فكأنه قال أعلمه لأن لا يقع فى الحرام الواقعى بتركك الإعلام

[الأخبار الدالة على حرمة تعزير الجاهل بالحكم أو الموضوع]

و يشير إلى هذه القاعدة كثير من الأخبار المتفرقة الدالة على حرمة تغرير الجاهل بالحكم أو الموضوع فى المحرمات مثل ما دل على أن من أفتى بغير علم لحقه وزر من عمل بفتياه فإن إثبات الوزر للمباشر من جهة فعل القبيح الواقعى و حمله على المفتى من حيث التسبيب و التغرير و مثل قوله ع: ما من إمام صلى بقوم فيكون فى صلاتهم تقصير- إلا كان عليه أوزارهم: و فى رواية أخرى: فيكون فى صلاته و صلاتهم تقصير إلا كان إثم ذلك عليه: و فى رواية أخرى:

لا يضمن الإمام صلاتهم إلا أن يصلى بهم جنبا و مثل رواية أبى بصير المتضمنة لكراهة أن تسقى البهيمة أو تطعم ما لا يحل للمسلم أكله أو شربه فإن فى كراهة ذلك فى البهائم إشعارا بحرمته بالنسبة إلى المكلف و يؤيده أن أكل الحرام و شربه من القبيح و لو فى حق الجاهل و لذا يكون الاحتياط فيه مطلوبا مع الشك إذ لو كان

المكاسب، ج۱، ص ۱۰

للعلم دخل فى قبحه لم يحسن الاحتياط و حينئذ فيكون إعطاء النجس للجاهل المذكور إغراء بالقبيح و هو قبيح عقلا. بل قد يقال بوجوب الإعلام و إن لم يكن منه تسبيب كما لو رأى نجسا فى يده يريد أكله و هو الذى صرح به العلامة رحمه الله فى أجوبة المسائل المهنائية حيث سأله السيد المهنا عمن رأى فى ثوب المصلى نجاسة فأجاب بأنه يجب الإعلام لوجوب النهى عن المنكر لكن إثبات هذا مشكل

[أقسام إلقاء الغير فى الحرمة الواقعية]

و الحاصل أن هنا أمورا أربعة. أحدها أن يكون فعل الشخص علة تامة لوقوع الحرام فى الخارج كما إذا أكره غيره على المحرم و لا إشكال فى حرمته و كون وزر الحرام عليه بل أشد لظلمة. و ثانيها أن يكون فعله سببا للحرام كمن قدم إلى غيره محرما و مثله ما نحن فيه و قد ذكرنا أن الأقوى فيه التحريم لأن استناد الفعل إلى السبب أقوى- فنسبة فعل الحرام إليه أولى و لذا يستقر الضمان على السبب دون المباشر الجاهل بل قيل إنه لا ضمان ابتداء إلا عليه. الثالث أن يكون شرطا لصدور الحرام و هذا يكون على وجهين أحدهما أن يكون من قبيل إيجاد الداعى على المعصية إما لحصول الرغبة فيها كترغيب الشخص على المعصية و إما لحصول العناد من الشخص حتى يقع فى المعصية كسب آلهة الكفار الموجب لإلقائهم فى سب الحق عنادا أو سب آباء الناس الموقع لهم فى سب أبيه و الظاهر حرمة القسمين و قد ورد فى ذلك عدة من الأخبار. ثانيهما أن يكون بإيجاد شرط آخر غير الداعى كبيع العنب ممن يعلم أنه يجعله خمرا و سيأتى الكلام فيه. الرابع أن يكون من قبيل عدم المانع و هذا يكون تارة مع الحرمة الفعلية فى حق الفاعل كسكوت الشخص عن المنع من المنكر و لا إشكال فى الحرمة بشرائط النهى عن المنكر و أخرى مع عدم الحرمة الفعلية بالنسبة إلى الفاعل كسكوت العالم عن إعلام الجاهل كما فيما نحن فيه فإن صدور الحرام منه مشروط بعدم إعلامه

فهل يجب دفع الحرام بترك السكوت أم لا

فيه إشكال إلا إذا علمنا من الخارج وجوب دفع ذلك لكونه فسادا قد أمر بدفعه كل من قدر عليه كما لو اطلع على عدم إباحة دم من يريد الجاهل قتله أو عدم إباحة عرضه له أو لزم من سكوته ضرر مالى قد أمرنا بدفعه عن كل أحد فإنه يجب الإعلام و الردع لو لم يرتدع بالإعلام بل الواجب هو الردع و لو بدون الإعلام ففى الحقيقة الإعلام بنفسه غير واجب. و أما فيما تعلق بغير الثلاثة من حقوق الله فوجوب دفع مثل هذا الحرام مشكل لأن الظاهر من أدلة النهى عن المنكر وجوب الردع عن المعصية فلا يدل على وجوب إعلام الجاهل بكون فعله معصية نعم وجب ذلك فيما إذا كان الجهل بالحكم لكنه من حيث وجوب تبليغ التكاليف ليستمر التكليف إلى آخر الأبد بتبليغ الشاهد الغائب فالعالم فى الحقيقة مبلغ عن الله ليتم الحجة على الجاهل و يتحقق فيه قابلية الإطاعة و المعصية

[الاستدلال على وجوب الإعلام بأن النجاسة عيب خفى و المناقشة فيه]

ثم إن بعضهم استدل على وجوب الإعلام بأن النجاسة عيب خفى فيجب إظهارها و فيه مع أن وجوب الإعلام على القول به ليس مختصا بالمعاوضات بل يشمل مثل الإباحة و الهبة من المجانيات أن كون النجاسة عيبا ليس إلا لكونه منكرا واقعيا و قبيحا فإن ثبت ذلك حرم الإلقاء فيه مع قطع النظر عن مسألة وجوب إظهار العيب و إلا لم يكن عيبا فتأمل.

الثالث المشهور بين الأصحاب وجوب كون الاستصباح تحت السماء

بل فى السرائر أن الاستصباح به تحت الظلال محظور بغير خلاف و فى المبسوط أنه روى أصحابنا أنه يستصبح به تحت السماء دون السقف لكن الأخبار المتقدمة على كثرتها و ورودها فى مقام البيان ساكتة عن هذا القيد و لا مقيد لها من الخارج عدا ما يدعى من مرسلة الشيخ- المنجبرة بالشهرة المحققة و الاتفاق المحكى لكن لو سلم الانجبار فغاية الأمر دورانه بين تقييد المطلقات المتقدمة أو حمل الجملة الخبرية على الاستحباب أو الإرشاد لئلا يتأثر السقف بدخان النجس الذى هو نجس بناء على ما ذكره الشيخ من دلالة المرسلة على نجاسة الدخان النجس إذ قد لا يخلو من أجزاء لطيفة دهنية تتصاعد بواسطة الحرارة و لا ريب أن مخالفة الظاهر فى المرسلة خصوصا بالحمل على الإرشاد دون الاستحباب أولى خصوصا مع ابتناء التقييد إما على ما ذكره الشيخ من دلالة الرواية على نجاسة الدخان المخالفة للمشهور و إما على كون الحكم تعبدا محضا و هو فى غاية البعد. و لعله لذلك أفتى فى المبسوط بالكراهة مع روايته للمرسلة

و الإنصاف أن المسألة لا تخلو عن إشكال

من حيث ظاهر الروايات البعيدة عن التقييد لإبائها فى أنفسها عنه و إباء المقيد عنه و من حيث الشهرة المحققة و الاتفاق المنقول و لو رجع إلى أصالة البراءة حينئذ لم يكن إلا بعيدا عن الاحتياط و جرأة على مخالفة المشهور.

ثم إن العلامة فى المختلف فصل

بين ما إذا علم بتصاعد شىء من أجزاء الدهن و ما إذا لم يعلم فوافق المشهور فى الأول و هو مبنى على ثبوت حرمة تنجيس السقف و لم يدل عليه دليل و إن كان ظاهر كل من حكم بكون الاستصباح تحت السماء تعبدا لا لنجاسة الدخان معللا بطهارة دخان النجس التسالم على حرمة التنجيس و إلا لكان الأولى تعليل التعبد به لا بطهارة الدخان كما لا يخفى

الرابع هل يجوز الانتفاع بهذا الدهن فى غير الاستصباح

بأن يعمل صابونا أو يطلى به الأجرب أو السفن قولان مبنيان على أن الأصل فى المتنجس جواز الانتفاع إلا ما خرج بالدليل كالأكل و الشرب و الاستصباح تحت الظل أو أن القاعدة فيه المنع عن التصرف إلا ما خرج بالدليل كالاستصباح تحت السماء و بيعه ليعمل صابونا على رواية ضعيفة تأتى

[كلمات الفقهاء فى المسألة]

و الذى صرح به فى مفتاح الكرامة هو الثانى و وافقه بعض مشايخنا المعاصرين و هو ظاهر جماعة من القدماء كالشيخين و السيدين و الحلى و غيرهم.

[ما قاله السيد فى الانتصار]

قال فى الانتصار و مما انفردت به الإمامية أن كل طعام عالجه أهل الكتاب و من ثبت كفرهم بدليل قاطع لا يجوز أكله و لا الانتفاع به و اختلف باقى الفقهاء فى ذلك و قد دللنا على ذلك فى كتاب الطهارة حيث دللنا على أن سؤر الكفار نجس.

[ما قاله الشيخ فى المبسوط و النهاية و الخلاف]

و قال فى المبسوط فى الماء المضاف إنه مباح التصرف فيه بأنواع التصرف ما لم تقع فيه نجاسة فإن وقعت فيه نجاسة لم يجز استعماله على حال و قال فى حكم الماء المتغير بالنجاسة إنه لا يجوز استعماله إلا عند الضرورة للشرب لا غير و قال فى النهاية و إن كان ما

حصل فيه الميتة مائعا لم يجز استعماله و وجب إهراقه انتهى و قريب منه عبارة المقنعة. و قال فى الخلاف فى حكم السمن و البذر و الشيرج و الزيت إذا وقعت فيه فأرة إنه جاز الاستصباح به و لا يجوز أكله و لا الانتفاع به بغير الاستصباح و به قال الشافعى و قال قوم من أصحاب الحديث لا ينتفع به بحال لا باستصباح و لا غيره بل يراق

المكاسب، ج ۱، ص ۱۱

كالخمر و قال أبو حنيفة يستصبح به و يباع لذلك مطلقا و قال ابن داود إن كان المائع سمنا لم ينتفع به و إن كان غيره من الأدهان لم ينجس بموت الفأرة فيه و يحل أكله و شربه لأن الخبر ورد فى السمن فحسب دليلنا إجماع الفرقة و أخبارهم

[ما قاله الحلى فى السرائر]

و فى السرائر فى حكم الدهن المتنجس أنه لا يجوز الادهان به و لا استعماله فى شيء من الأشياء عدا الاستصباح تحت السماء انتهى و ادعى فى موضع آخر أن الاستصباح به تحت الظلال محظور بغير خلاف

[ما قاله ابن زهرة فى الغنية]

و قال ابن زهرة بعد أن اشترط فى المبيع أن يكون مما ينتفع به منفعة محللة و شرطنا فى المنفعة أن تكون مباحة تحفظا من المنافع المحرمة و يدخل فى ذلك كل نجس لا يمكن تطهيره عدا ما استثنى من بيع الكلب المعلم للصيد و الزيت النجس للاستصباح به تحت السماء و هو إجماع الطائفة ثم استدل على جواز بيع الزيت بعد الإجماع بأن النبى ص أذن فى الاستصباح به تحت السماء قال و هذا يدل على جواز بيعه لذلك انتهى

و لكن الأقوى وفاقا لأكثر المتأخرين جواز الانتفاع إلا ما خرج بالدليل

و يدل عليه أصالة الجواز و قاعدة حل الانتفاع بما فى الأرض و لا حاكم عليها سوى ما يتخيل من بعض الآيات و الأخبار و دعوى الجماعة المتقدمة الإجماع على المنع

و الكل غير قابل لذلك.

[الاستدلال على المنع بالآيات و الجواب عنه]

أما الآيات فمنها قوله تعالى إِنَّمَا الْخَمْرُ وَ الْمَيْسِرُ وَ الْأَنْصابُ وَ الْأَزْلامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطانِ فَاجْتَنِبُوهُ دل بمقتضى التفريع على وجوب اجتناب كل رجس و فيه أن الظاهر من الرجس ما كان كذلك فى ذاته لا ما عرض له ذلك فيختص بالعناوين النجسة و هى النجاسات العشر مع أنه لو عم المتنجس لزم أن يخرج عنه أكثر الأفراد فإن أكثر المتنجسات لا يجب الاجتناب عنه مع أن وجوب الاجتناب ثابت فيما كان رجسا من عمل الشيطان يعنى من مبتدعاته فيختص وجوب الاجتناب المطلق بما كان من عمل الشيطان سواء أ كان نجسا كالخمر أم قذرا معنويا مثل الميسر. و من المعلوم أن المائعات المتنجسة كالدهن و الطين و الصبغ و الدبس إذا تنجست ليست من أعمال الشيطان و إن أريد من عمل الشيطان عمل المكلف المتحقق فى الخارج بإغوائه ليكون المراد بالمذكورات استعمالها على النحو الخاص فالمعنى أن الانتفاع بهذه المذكورات رجس من عمل الشيطان كما يقال فى سائر المعاصى إنها من عمل الشيطان فلا تدل أيضا على وجوب الاجتناب عن استعمال المتنجس إلا إذا ثبت كون الاستعمال رجسا و هو أول الكلام و كيف كان فالآية لا تدل على المطلوب و من بعض ما ذكرنا يظهر ضعف الاستدلال على ذلك بقوله تعالى وَ الرُّجْزَ فَاهْجُرْ بناء على أن الرجز هو الرجس و أضعف من الكل الاستدلال بآية تحريم الخبائث بناء على أن كل متنجس خبيث و التحريم المطلق يفيد عموم الانتفاع إذ لا يخفى أن المراد هنا حرمة الأكل بقرينة مقابلته بحلية الطيبات.

[الاستدلال على المنع بالأخبار و الجواب عنه]

و أما الأخبار فمنها ما تقدم فى رواية تحف العقول حيث علل النهى عن بيع وجوه النجس بأن ذلك كله محرم أكله و شربه و إمساكه و جميع التقلب فيه. فجميع التقلب فى ذلك حرام و فيه ما تقدم من أن المراد بوجوه النجس عنواناته المعهودة لأن الوجه هو العنوان و

الدهن ليس عنوانا للنجاسة و الملاقى للنجس و إن كان عنوانا للنجاسة لكنه ليس وجها من وجوه النجاسة فى مقابلة غيره و لذا لم يعدوه عنوانا فى مقابل العناوين النجسة مع ما عرفت من لزوم تخصيص الأكثر لو أريد به المنع عن استعمال كل متنجس. و منها ما دل على الأمر بإهراق المائعات الملاقية للنجاسة و إلقاء ما حول الجامد من الدهن و شبهه و طرحه و قد تقدم بعضها فى مسألة الدهن و بعضها الآخر متفرقة مثل قوله يهريق المرق و نحو ذلك و فيه أن طرحها كناية عن عدم الانتفاع بها فى الأكل فإن ما أمر بطرحه من جامد الدهن و الزيت يجوز الاستصباح به إجماعا فالمراد اطراحه من ظرف الدهن و ترك الباقى للأكل.

[الإجماعات المدعاة على المنع و النظر فى دلالتها]

و أما الإجماعات ففى دلالتها على المدعى نظر يظهر من ملاحظتها فإن الظاهر من كلام السيد المتقدم أن مورد الإجماع هو نجاسة ما باشره أهل الكتاب و أما حرمة الأكل و الانتفاع فهى من فروعها المتفرعة على النجاسة لا أن معقد الإجماع حرمة الانتفاع بالنجس فإن خلاف باقى الفقهاء فى أصل النجاسة فى أهل الكتاب لا فى أحكام النجس. و أما إجماع الخلاف فالظاهر أن معقده ما وقع الخلاف فيه بينه و بين من ذكر من المخالفين إذ فرق بين دعوى الإجماع على محل النزاع بعد تحريره و بين دعواه ابتداء على الأحكام المذكورات فى عنوان المسألة فإن الثانى يشمل الأحكام كلها و الأول لا يشمل إلا الحكم الواقع مورد الخلاف- لأنه الظاهر من قوله دليلنا إجماع الفرقة فافهم و اغتنم و أما إجماع السيد فى الغنية فهو فى أصل مسألة تحريم بيع النجاسات و استثناء الكلب المعلم و الزيت المتنجس لاـ فيما ذكره من أن حرمة بيع المتنجس من حيث دخوله فيما يحرم الانتفاع نعم هو قائل بذلك و بالجملة فلا ينكر ظهور كلام السيد فى حرمة الانتفاع بالنجس الذاتى و العرضى و لكن دعواه الإجماع على ذلك بعيدة عن مدلول كلامه جدا و كذلك لا ينكر كون السيد و الشيخ قائلين بحرمة الانتفاع بالمتنجس كما هو ظاهر المفيد و صريح الحلى لكن دعواهما الإجماع على ذلك ممنوعة عند المتأمل المنصف ثم على تقدير تسليم دعواهم الإجماعات فلا ريب فى وهنها بما يظهر من أكثر المتأخرين من قصر حرمة الانتفاع على أمور خاصة.

[ما قاله المحقق فى المعتبر]

قال فى المعتبر فى أحكام الماء القليل المتنجس و كل ماء حكم بنجاسته لم يجز استعماله إلى أن قال و نريد بالمنع عن استعماله الاستعمال فى الطهارة و إزالة الخبث و الأكل و الشرب دون غيره مثل بل الطين و سقى الدابة انتهى. أقول إن بل الصبغ و الحناء بذلك الماء داخل فى الغير فلا يحرم الانتفاع بهما

[ما قاله العلامة فى كتبه]

و أما العلامة فقد قصر حرمة استعمال الماء المتنجس فى التحرير و القواعد و الإرشاد على الطهارة و الأكل و الشرب و جوز فى المنتهى الانتفاع بالعجين النجس فى علف الدواب محتجا بأن المحرم على المكلف تناوله و بأنه انتفاع فيكون سائغا للأصل و لا يخفى أن كلا دليليه صريح فى حصر التحريم فى أكل العجين المتنجس.

[ما قاله الشهيد فى قواعده و الذكرى]

و قال الشهيد فى قواعده النجاسة ما حرم استعماله فى الصلاة و الأغذية ثم ذكر ما يؤيد المطلوب. و قال فى الذكرى فى أحكام النجاسة تجب إزالة النجاسة عن الثوب و البدن ثم ذكر المساجد و غيرها إلى أن قال و عن كل مستعمل فى أكل أو شرب أو ضوء تحت ظل للنهى عن النجس و للنص انتهى و مراده بالنهى عن النجس النهى عن أكله و مراده بالنص ما ورد عن النهى عن الاستصباح

المكاسب، ج۱، ص ۱۲

بالدهن المتنجس تحت السقف فانظر إلى صراحة كلامه فى أن المحرم من الدهن المتنجس بعد الأكل و الشرب خصوص الاستضاءة تحت الظل للنص

[ما حكاه المحقق الثانى عن بعض فوائد الشهيد]

و هو المطابق لما حكاه المحقق الثانى فى حاشية الإرشاد عنه قدس سره فى بعض فوائده من جواز الانتفاع بالدهن المتنجس فى جميع ما يتصور من فوائده. و قال المحقق و الشهيد الثانيان فى المسالك و حاشية الإرشاد عند قول المحقق و العلامة قدس سرهما تجب إزالة النجاسة عن الأوانى إن هذا إذا استعملت فيما يتوقف استعماله على الطهارة كالأكل و الشرب و سيأتى عن المحقق الثانى فى حاشية الإرشاد فى مسألة الانتفاع بالإصباغ المتنجسة ما يدل على عدم توقف جواز الانتفاع بها على الطهارة

[ما أفاده الشهيد الثانى فى المسالك]

و فى المسالك فى ذيل قول المحقق قدس سره و كل مائع نجس عدا الأدهان قال لا فرق فى عدم جواز بيعها على القول بعدم قبولها للطهارة بين صلاحيتها للانتفاع على بعض الوجوه و عدمه و لا بين الإعلام بحالها و عدمه على ما نص عليه الأصحاب و أما الأدهان المتنجسة بنجاسة عارضية كالزيت تقع فيه الفأرة فيجوز بيعها لفائدة الاستصباح بها و إنما خرج هذا الفرد بالنص و إلا فكان ينبغى مساواتها لغيرها من المائعات المتنجسة التى يمكن الانتفاع بها فى بعض الوجوه و قد ألحق بعض الأصحاب ببيعها للاستصباح بيعها ليعمل صابونا أو يطلى بها الأجرب و نحو ذلك و يشكل بأنه خروج عن مورد النص المخالف للأصل فإن جاز لتحقق المنفعة فينبغى مثله فى المائعات النجسة التى ينتفع بها كالدبس يطعم للنحل و نحوه و لا يخفى ظهوره فى جواز الانتفاع بالمتنجس و كون المنع من بيعه لأجل النص يقتصر على مورده و كيف كان فالمتتبع فى كلام المتأخرين يقطع بما استظهرناه من كلماتهم و الذى أظن و إن كان الظن لا يغنى لغيرى شيئا أن كلمات القدماء يرجع إلى ما ذكره المتأخرون و أن المراد بالانتفاع فى كلمات القدماء الانتفاعات الراجعة إلى الأكل و الشرب و إطعام الغير و بيعه على نحو بيع ما يحل أكله ثم لو فرضنا مخالفة القدماء كفى موافقة المتأخرين فى دفع الوهن عن الأصل و القاعدة السالمين عما يرد عليهما

[جواز بيعه لغير الاستصباح من الانتفاعات بناء على جوازها]

ثم إن على تقدير جواز غير الاستصباح من الانتفاعات فالظاهر جواز بيعه لهذه الانتفاعات وفاقا للشهيد و المحقق الثانى قدس سرهما قال الثانى فى حاشية الإرشاد فى ذيل قول العلامة إلا الدهن للاستصباح إن فى بعض الحواشى المنسوبة إلى شيخنا الشهيد إن الفائدة لا تنحصر فى ذلك إذ مع فرض فائدة أخرى للدهن لا تتوقف على طهارته يمكن بيعه لها كاتخاذ الصابون منه قال و هو مروى و مثله طلى الدواب. أقول لا بأس بالمصير إلى ما ذكره شيخنا و قد ذكر أن به رواية انتهى أقول و الرواية إشارة إلى ما عن الراوندى فى كتاب النوادر بإسناده عن أبى الحسن موسى بن جعفر ع و فيه: سئل ع عن الشحم يقع فيه شىء له دم فيموت قال ع تبيعه لمن يعمله صابونا إلى آخر الخبر

[حكم بيع غير الدهن من المتنجسات]

ثم لو قلنا بجواز البيع فى الدهن لغير المنصوص من الانتفاعات المباحة فهل يجوز بيع غيره من المتنجسات المنتفع بها فى المنافع المقصودة المحللة كالصبغ و الطين و نحوهما أم يقتصر على المتنجس المنصوص و هو الدهن غاية الأمر التعدى من حيث غاية البيع- إلى غير الاستصباح إشكال

[وجه المنع]

من ظهور استثناء الدهن فى كلام المشهور فى عدم جواز بيع ما عداه بل عرفت من المسالك نسبه عدم الفرق بين ما له منفعة محللة و ما ليست له إلى نص الأصحاب

[وجه الجواز]

و مما تقدم فى مسألة جلد الميتة- من أن الظاهر من كلمات جماعة من القدماء و المتأخرين كالشيخ فى الخلاف و ابن زهرة و العلامة و ولده و الفاضل المقداد و المحقق الثانى و غيرهم دوران المنع عن بيع النجس مدار جواز الانتفاع به و عدمه إلا ما خرج بالنص كأليات الميتة مثلا أو مطلق نجس العين على ما سيأتى من الكلام فيه و هذا هو الذى يقتضيه استصحاب الحكم قبل التنجس و هى

القاعدة المستفادة من قوله ع فی روایة تحف العقول: أن کل شیء یکون لهم فیه الصلاح من جهة من الجهات فذلک کله حلال. و ما تقدم من روایة دعائم الإسلام من حل بیع کل ما یباح الانتفاع به و أما قوله تعالی فَاجْتَنِبُوهُ و قوله تعالی وَ الرُّجْزَ فَاهْجُرْ

[توجیه ما یظهر منه المنع من النصوص]

فقد عرفت أنهما لا تدلان علی حرمة الانتفاع بالمتنجس فضلا عن حرمة البیع علی تقدیر جواز الانتفاع. و من ذلک یظهر عدم صحة الاستدلال فیما نحن فیه بالنهی فی روایة تحف العقول عن بیع شیء من وجوه النجس بعد ملاحظة تعلیل المنع فیها بحرمة الانتفاع

[توجیه کلام من أطلق المنع]

و یمکن حمل کلام من أطلق المنع- عن بیع النجس إلا الدهن لفائدة الاستصباح علی إرادة المائعات النجسة التی لا ینتفع بها فی غیر الأکل و الشرب منفعة محللة مقصودة من أمثالها و یؤیده تعلیل استثناء الدهن لفائدة الاستصباح نظیر استثناء بول الإبل للاستشفاء و إن احتمل أن یکون ذکر الاستصباح لبیان ما یشترط أن یکون غایة للبیع. قال فی جامع المقاصد فی شرح قول العلامة قدس سره إلا الدهن لتحقق فائدة الاستصباح به تحت السماء خاصة قال لیس المراد بخاصة بیان حصر الفائدة فی الاستصباح کما هو الظاهر و قد ذکر شیخنا الشهید فی حواشیه أن فی روایة جواز اتخاذ الصابون من الدهن المتنجس و صرح مع ذلک بجواز الانتفاع به فیما یتصور من فوائده به کطلی الدواب إن قیل إن العبارة تقتضی حصر الفائدة لأن الاستثناء فی سیاق النفی یفید الحصر فإن المعنی فی العبارة إلا الدهن المتنجس لهذه الفائدة قلنا لیس المراد ذلک لأن الفائدة بیان لوجه الاستثناء أی إلا الدهن لتحقق فائدة الاستصباح و هذا لا یستلزم الحصر و یکفی فی صحة ما قلنا تطرق الاحتمال فی العبارة المقتضی لعدم الحصر انتهی. و کیف کان فالحکم بعموم کلمات هؤلاء- لکل مائع متنجس مثل الطین و الجص المائعین و الصبغ و شبه ذلک محل تأمل و ما نسبه فی المسالک من عدم فرقهم فی المنع عن بیع المتنجس بین ما یصلح للانتفاع به و ما لا یصلح فلم یثبت صحته مع ما عرفت من کثیر من الأصحاب من إناطة الحکم فی کلامهم مدار الانتفاع

[استشکال المحقق الثانی فی حاشیة الإرشاد علی عبارة العلامة]

و لأجل ذلک استشکل المحقق الثانی فی حاشیة الإرشاد فیما ذکره العلامة بقوله و لا بأس بیع ما عرض له التنجیس مع قبول الطهارة حیث قال مقتضاه أنه لو لم یکن قابلا للطهارة لم یجز بیعه و هو مشکل إذ الأصباغ المتنجسة لا تقبل عند الأکثر و الظاهر جواز بیعها لأن منافعها لا تتوقف علی الطهارة اللهم إلا أن یقال إنها تئول إلی حاله یقبل معها التطهیر لکن بعد جفافها بل ذلک هو المقصود منها فاندفع الإشکال. أقول لو لم یعلم من مذهب العلامة- دوران المنع عن بیع المتنجس مدار حرمة الانتفاع لم یرد علی عبارته إشکال لأن المفروض

المکاسب، ج۱، ص ۱۳

حینئذ التزامه بجواز الانتفاع بالإصباغ مع عدم جواز بیعها إلا أن یرجع الإشکال إلی حکم العلامة و أنه مشکل علی مختار المحقق لا إلی کلامه و أن الحکم مشکل علی مذهب المتکلم فافهم ثم إن ما دفع به الإشکال من جعل الأصباغ قابلة للطهارة إنما ینفع فی خصوص الأصباغ. و أما مثل بیع الصابون المتنجس فلا یندفع الإشکال عنه بما ذکره- و قد تقدم منه سابقا جواز بیع الدهن المتنجس لیعمل صابونا بناء علی أنه من فوائده المحللة. مع أن ما ذکره من قبول الصبغ التطهیر بعد الجفاف محل نظر لأن المقصود من قبوله الطهارة قبولها قبل الانتفاع و هو مفقود فی الأصباغ لأن الانتفاع بها و هو الصبغ قبل الطهارة و أما ما یبقی منها بعد الجفاف و هو اللون فهی نفس المنفعة لا الانتفاع مع أنه لا یقبل التطهیر و إنما القابل هو الثوب.

بقی الکلام فی حکم نجس العین من حیث أصالة حل الانتفاع به فی غیر ما ثبتت حرمته

أو أصالة العکس فاعلم أن ظاهر الأکثر أصالة حرمة الانتفاع بنجس العین بل ظاهر فخر الدین فی شرح الإرشاد و الفاضل المقداد الإجماع علی ذلک حیث استدلا علی عدم جواز بیع الأعیان النجسة بأنها محرمة الانتفاع و کل ما هو کذلک لا یجوز بیعه قالا أما

الصغرى فإجماعية و يظهر من الحدائق في مسألة الانتفاع بالدهن المتنجس في غير الاستصباح نسبه ذلك إلى الأصحاب.

[دلالة ظواهر الكتاب و السنة على حرمة الانتفاع بنجس العين مطلقا]

و يدل عليه ظواهر الكتاب و السنة مثل قوله تعالى حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ بناء على ما ذكره الشيخ و العلامة من إرادة جميع الانتفاعات و قوله تعالى إِنَّمَا الْخَمْرُ وَ الْمَيْسِرُ وَ الْأَنْصابُ وَ الْأَزْلامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطانِ فَاجْتَنِبُوهُ الدال على وجوب اجتناب كل رجس و هو نجس العين و قوله تعالى وَ الرُّجْزَ فَاهْجُرْ بناء على أن هجره لا يحصل إلا بالاجتناب عنه مطلقا و تعليله ع في رواية تحف العقول حرمة بيع وجوه النجس بحرمة الأكل و الشرب و الإمساك و جميع التقلبات فيه.

[دلالة كل ما دل حرمة البيع على حرمة الانتفاع بالملازمة]

و يدل عليه أيضا كل ما دل من الأخبار و الإجماع على عدم جواز بيع نجس العين بناء على أن المنع من بيعه لا يكون إلا مع الانتفاع به

[مقتضى التأمل رفع اليد عما ذكر من الأدلة]

هذا و لكن التأمل يقتضي بعدم جواز الاعتماد في مقابلة أصالة الإباحة على شيء مما ذكر. أما آيات التحريم و الاجتناب و الهجر فلظهورها في الانتفاعات المقصودة- في كل نجس بحسبه و هي في مثل الميتة الأكل و في الخمر الشرب و في الميسر اللعب به و في الأنصاب و الأزلام ما يليق بحالهما و أما رواية تحف العقول فالمراد بالإمساك و التقلب فيه ما يرجع إلى الأكل و الشرب- و إلا فسيجيء الاتفاق على جواز إمساك نجس العين لبعض الفوائد- . و ما دل من الإجماع و الأخبار على حرمة بيع نجس العين قد يدعى اختصاصه بغير ما يحل الانتفاع المعتد به أو بمنع استلزامه لحرمة الانتفاع بناء على أن نجاسة العين مانع مستقل عن جواز البيع من غير حاجة إلى إرجاعها إلى عدم المنفعة المحللة

[دفع توهم الإجماع على الحرمة بظهور كلمات الفقهاء في الجواز]

و أما توهم الإجماع فمدفوع بظهور كلمات كثير منهم في جواز الانتفاع في الجملة. قال في المبسوط إن سرجين ما لا يؤكل لحمه و عذرة الإنسان و خرء الكلاب لا يجوز بيعها و يجوز الانتفاع بها في الزروع و الكروم و أصول الشجر بلا خاف انتهى و قال العلامة في التذكرة يجوز اقتناء الأعيان النجسة لفائدة و نحوها في القواعد و قرره على ذلك في جامع المقاصد و زاد عليه قوله لكن هذه لا تصيرها مالا- بحيث يقابل بالمال و قال في باب الأطعمة و الأشربة من المختلف إن شعر الخنزير يجوز استعماله مطلقا مستدلا بأن نجاسته لا تمنع الانتفاع به لما فيه من المنفعة الخالية عن ضرر عاجل و آجل و قال الشهيد في قواعده النجاسة ما حرم استعماله في الصلاة و الأغذية للاستقذار و للتوصل بها إلى الفرار ثم ذكر أن قيد الأغذية لبيان مورد الحكم و فيه تنبيه على الأشربة كما أن في الصلاة تنبيها على الطواف انتهى و هو كالنص في جواز الانتفاع بالنجس في غير هذه الأمور. و قال الشهيد الثاني في الروضة عند قول المصنف في عداد ما لا يجوز بيعه من النجاسات و الدم قال و إن فرض له نفع حكمي كالصبغ و أبوال و أرواث ما لا يؤكل لحمه و إن فرض لهما نفع فإن الظاهر أن المراد بالنفع المفروض للدم و الأبوال و الأرواث هو النفع المحلل و إلا لم يحسن ذكر هذا القيد في خصوص هذه الأشياء دون سائر النجاسات و لا ذكر خصوص الصبغ للدم مع أن الأكل هي المنفعة المتعارفة المنصرف إليها الإطلاق في قوله تعالى حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَ الدَّمُ و المسوق لها الكلام في قوله تعالى أَوْ دَماً مَسْفُوحاً. و ما ذكرنا هو ظاهر المحقق الثاني حيث حكى عن الشهيد أنه حكى عن العلامة جواز الاستصباح بدهن الميتة ثم قال و هو بعيد لعموم النهي عن الانتفاع بالميتة فإن عدوله عن التعليل بعموم المنع عن الانتفاع بالنجس إلى ذكر خصوص الميتة يدل على عدم العموم في النجس- و كيف كان فلا يبقى بملاحظة ما ذكرنا وثوق بنقل الإجماع المتقدم عن شرح الإرشاد و التنقيح الجابر لرواية تحف العقول عن جميع التقلب في التنجس مع احتمال أن يراد من جميع التقلب جميع أنواع التعاطي لا الاستعمالات و يراد إمساكه إمساكه للوجه المحرم

[اختيار بعض الأساطين جواز الانتفاع بالنجس كالمتنجس]

و لعله للإحاطة بما ذكرنا اختار بعض الأساطين فی شرحه على القواعد جواز الانتفاع بالنجس كالمتنجس لكن مع تفصيل لا يرجع إلى مخالفة فی محل الكلام فقال و يجوز الانتفاع بالأعيان النجسة و المتنجسة فی غير ما ورد النص بمنعه كالميتة النجسة التی لا يجوز الانتفاع بها فيما يسمى استعمالا عرفا للأخبار و الإجماع و كذا الاستصباح بالدهن المتنجس تحت الظلال و ما دل على المنع من الانتفاع بالنجس و المتنجس مخصوص أو منزل على الانتفاع الدال على عدم الاكتراث بالدين و عدم المبالاة. و أما من استعمله ليغسله فغير مشمول للأدلة فيبقى على حكم الأصل انتهى. و التقييد بما يسمى استعمالا فی كلامه رحمه الله لعله لإخراج مثل الإيقاد بالميتة- و سد ساقية الماء بها و إطعامها لجوارح الطير و مراده سلب الاستعمال المضاف إلى الميتة عن هذه الأمور لأن استعمال كل شیء إعماله فی العمل المقصود منه عرفا فإن إيقاد الباب و السرير لا يسمى استعمالا لهما لكن يشكل بأن المنهی عنه فی النصوص الانتفاع بالميتة الشامل لغير الاستعمال المعهود المتعارف فی الشیء و لذا قيد هو قدس سره الانتفاع بما يسمى استعمالا.

[ما هو الانتفاع المنهی عنه فی النصوص]

نعم يمكن أن يقال إن مثل هذه الاستعمالات لا تعد انتفاعا تنزيلا لها منزلة المعدوم- و لذا يقال للشیء إنه مما لا ينتفع به مع قابليته للأمور المذكورة. فالمنهی عنه هو الانتفاع بالميتة بالمنافع المقصودة التی

المكاسب، ج۱، ص ۱۴

تعد عرفا غرضا من تملك الميتة لو لا كونها ميتة و إن كانت قد تملك لخصوص هذه الأمور كما قد يشترى اللحم لإطعام الطيور و السباع لكنها أغراض شخصية كما قد يشترى الجلاب لإطفاء النار و الباب للإيقاد و التسخين به.

[ما قاله العلامة فی النهاية]

قال العلامة فی النهاية فی بيان أن الانتفاع ببول غير المأكول فی الشرب للدواب منفعة جزئية لا يعتد بها قال إذ كل شیء من المحرمات لا يخلو من منفعة كالخمر للتخليل و العذرة للتسميد و الميتة لأكل جوارح الطير و لم يعتبرها الشارع انتهى.

[عدم الاعتداد بالمنافع النادرة]

ثم إن الانتفاع المنفی فی الميتة- و إن كان مطلقا فی حيز النفی إلا أن اختصاصه بما ادعيناه من الأغراض المقصودة من الشیء دون الفوائد المترتبة عليه من دون أن تعد مقاصد ليس من جهة انصرافها إلى المقاصد حتى يمنع انصراف المطلق فی حيز النفی بل من جهة التسامح و الادعاء العرفی تنزيلا للموجود منزلة المعدوم فإنه يقال للميتة مع وجود تلك الفوائد فيها إنها مما لا ينتفع به و مما ذكرنا ظهر الحال فی البول و العذرة و المنی فإنها مما لا ينتفع بها و إن استفيد منها بعض الفوائد كالتسميد و الإحراق كما هو سيرة بعض الجصاصين من العرب كما يدل عليه وقوع السؤال فی بعض الروايات عن الجص يوقد عليه العذرة و عظام الموتى و يجصص به المسجد فقال الإمام ع: إن الماء و النار قد طهراه بل فی الرواية إشعار بالتقرير فتفطن.

[استبعاد ما ذكره بعض الأساطين]

و أما ما ذكره من تنزيل ما دل على المنع من الانتفاع بالنجس على ما يؤذن بعدم الاكتراث بالدين و عدم المبالاة لا من استعمله ليغسله فهو تنزيل بعيد.

[تنزيل ما دل على المنع على الانتفاع الموجب للتلويث]

نعم يمكن أن ينزل على الانتفاع به على وجه الانتفاع بالطاهر- بأن يستعمله على وجه يوجب تلويث بدنه و ثيابه و سائر آلات الانتفاع كالصبغ بالدم و إن بنی على غسل الجميع عند الحاجة إلى ما يشترط فيه الطهارة و فی بعض الروايات إشارة إلى ذلك.

[دلالة رواية الوشاء على ذلك]

ففی الكافی بسنده عن الوشاء قال: سألت أبا الحسن ع فقلت له جعلت فداك إن أهل الجبل تثقل عندهم أليات الغنم فيقطعونها فقال حرام هی فقلت جعلت فداك فنستصبح بها فقال أ ما علمت أنه يصيب اليد و الثوب و هو حرام بحملها على حرمة الاستعمال- على

وجه يوجب تلويث البدن و الثياب. و أما حمل الحرام على النجس كما فى كلام بعض فلا شاهد عليه و الرواية فى نجس العين فلا ينتقض بجواز الاستصباح بالدهن المتنجس لاحتمال كون مزاولة نجس العين مبغوضا للشارع كما يشير إليه قوله تعالى وَ الرُّجْزَ فَاهْجُرْ

[المنفعة المحللة للنجس قد تجعله مالا عرفا و قد لا تجعله]

ثم إن منفعة النجس المحللة للأصل أو النص- قد تجعله مالا عرفا إلا أنه منع الشرع عن بيعه كجلد الميتة إذا قلنا بجواز الاستقاء به لغير الوضوء كما هو مذهب جماعة مع القول بعدم جواز بيعه لظاهر الإجماعات المحكية و شعر الخنزير إذا جوزنا استعماله اختيارا و الكلاب الثلاث إذا منعنا عن بيعها فمثل هذه أموال لا تجوز المعاوضة عليها و لا يبعد جواز هبتها لعدم المانع مع وجود المقتضى فتأمل- . و قد لا تجعله مالا عرفا- لعدم ثبوت المنفعة المقصودة منه له و إن ترتب عليه الفوائد كالميتة التى يجوز إطعامها لجوارح الطير و الإيقاد بها و العذرة للتسميد. فإن الظاهر أنها لا تعد أموالا عرفا كما اعترف به جامع المقاصد فى شرح قول العلامة و يجوز اقتناء الأعيان النجسة لفائدة

[الظاهر ثبوت حق الاختصاص فى الأعيان النجسة]

و الظاهر ثبوت حق الاختصاص فى هذه الأمور الناشئ إما عن الحيازة و إما عن كون أصلها مالا للمالك كما لو مات حيوان له أو فسد لحم اشتراه للأكل على وجه خرج عن المالية و الظاهر جواز المصالحة على هذا الحق بلا عوض بناء على صحة هذا الصلح بل دفع العوض بناء على أنه لا يعد ثمنا لنفس العين- حتى يكون سحتا بمقتضى الأخبار.

[ما أفاده العلامة فى التذكرة]

قال فى التذكرة و تصح الوصية بما يحل الانتفاع به من النجاسات كالكلب المعلم و الزيت النجس لإشعاله تحت السماء و الزبل للانتفاع بإشعاله و التسميد به و جلد الميتة إن سوغنا الانتفاع به و الخمر المحترمة لثبوت الاختصاص فيها و انتقالها من يد إلى يد بالإرث و غيره انتهى و الظاهر أن مراده بغير الإرث الصلح الناقل. و أما اليد الحادثة بعد إعراض اليد الأولى فليس انتقالا. لكن الإنصاف أن الحكم مشكل نعم لو بذل مالا على أن يرفع يده عنها ليحوزها الباذل كان حسنا كما يبذل الرجل المال على أن يرفع اليد عما فى تصرفه من الأمكنة المشتركة كمكانه من المسجد و المدرسة و السوق.

[ما ذكره بعض الأساطين]

و ذكر بعض الأساطين بعد إثبات حق الاختصاص أن دفع شىء من المال لافتكاكه يشك فى دخوله تحت الاكتساب المحظور فيبقى على أصالة الجواز

[اشتراط قصد الانتفاع فى الحيازة الموجبة لحصول حق الاختصاص]

ثم إنه يشترط فى الاختصاص بالحيازة قصد الحائز للانتفاع و لذا ذكروا أنه لو علم كون حيازة الشخص للماء و الكلاء لمجرد العبث لم يحصل له حق و حينئذ فيشكل الأمر فيما تعارف فى بعض البلاد من جمع العذرات حتى إذا صارت من الكثرة بحيث ينتفع بها فى البساتين و الزرع بذل له مال فأخذت منه فإن الظاهر المقطوع أنه لم يحزها للانتفاع بها و إنما حازها لأخذ المال عليها و من المعلوم أن أخذ المال فرع ثبوت الاختصاص المتوقف على قصد الانتفاع المعلوم انتفاؤه فى المقام و كذلك لو سبق إلى مكان من الأمكنة المذكورة من غير قصد الانتفاع منها بالسكنى. نعم لو جمعها فى مكانه المملوك فبذل له المال على أن يتصرف فى ذلك المكان بالدخول لأخذها لكان حسنا. كما أنه لو قلنا بكفاية مجرد الحيازة فى الاختصاص و إن لم يقصد الانتفاع بعينه أو قلنا بجواز المعاوضة على حق الاختصاص كان أسهل

النوع الثانى مما يحرم التكسب به ما يحرم لتحريم ما يقصد به

اشارة

و هو علی أقسام

الأول ما لا یقصد من وجوده علی نحوه الخاص إلا الحرام

اشارة

الأول ما لا یقصد من وجوده علی نحوه الخاص إلا الحرام
و هی أمور هیاکل العبادة

منها هیاکل العبادة المبتدعة

اشارة

الأول ما لا یقصد من وجوده علی نحوه الخاص إلا الحرام
و هی أمور هیاکل العبادة

[ما یدل علی حرمة الاکتساب بهیاکل العبادة]

[ما یدل علی حرمة الاکتساب بهیاکل العبادة]
و یدل علیه مواضع من روایة تحف العقول المتقدمة فی مثل قوله ع: و کل أمر یکون فیه الفساد مما هو منهی عنه و قوله ع: أو شیء یکون فیه وجه من وجوه الفساد و قوله ع: و کل منهی عنه مما یتقرب به لغیر الله و قوله ع: إنما حرم الله الصناعة التی هی کلها مما یجیء منها الفساد محضا نظیر المزامیر و البرابط و کل ملهو به و الصلبان و الأصنام إلی أن قال فحرام تعلیمه و تعلمه و العمل به و أخذ الأجرة علیه و جمیع التقلب فیه من وجوه الحرکات إلی آخر الحدیث. هذا کله مضافا إلی أن أکل المال فی مقابل هذه الأشیاء أکل له بالباطل و إلی قوله ص: إن الله إذا حرم شیئا حرم ثمنه بناء علی أن تحریم هذه الأمور تحریم لمنافعها الغالبة بل الدائمة فإن الصلیب من حیث إنه خشب بهذه الهیئة لا ینتفع به إلا فی الحرام و لیس بهذه الهیئة مما ینتفع به فی المحلل و المحرم و لو فرض ذلک
المکاسب، ج۱، ص ۱۵
کان منفعة نادرة لا یقدح فی تحریم العین بقول مطلق الذی هو المناط فی تحریم الثمن.

[جواز المعاوضة لو فرض هیئة خاصة مشترکة بین هیکل العبادة و آلة أخری لعمل محلل]

[جواز المعاوضة لو فرض هیئة خاصة مشترکة بین هیکل العبادة و آلة أخری لعمل محلل]
نعم لو فرض هیئة خاصة مشترکة بین هیکل و آلة أخری لعمل محلل بحیث لا تعد منفعة نادرة فالأقوی جواز البیع بقصد تلک المنفعة المحللة کما اعترف به فی المسالک.

[توجیه القول بعدم الفرق بین قصد الجهة المحللة و غیرها]

[توجيه القول بعدم الفرق بين قصد الجهة المحللة و غيرها]

فما ذكره بعض الأساطين من أن ظاهر الإجماع و الأخبار أنه لا فرق بين قصد الجهة المحللة و غيرها فلعله محمول على الجهة المحللة التى لا دخل للهيئة فيها أو النادرة التى مما للهيئة دخل فيه. نعم ذكر أيضا وفاقا لظاهر غيره بل الأكثر أنه لا فرق بين قصد المادة و الهيئة.

[تحقيق حول قصد المادة]

[تحقيق حول قصد المادة]

أقول إن أراد بقصد المادة كونها هى الباعثة على بذل المال بإزاء ذلك الشىء و إن كان عنوان المبيع المبذول بإزائه الثمن هو ذلك الشىء فما استظهره من الإجماع و الأخبار حسن لأن بذل المال بإزاء هذا الجسم المتشكل بالشكل الخاص من حيث كونه مالا عرفا بذل للمال على الباطل. و إن أراد بقصد المادة كون المبيع هى المادة سواء تعلق البيع بها بالخصوص كأن يقول بعتك خشب هذا الصنم أو فى ضمن مجموع مركب لو وزن له وزنه حطب فقال بعتك فظهر فيه صنم أو صليب فالحكم ببطلان البيع فى الأول و فى مقدار الصنم فى الثانى مشكل لمنع شمول الأدلة لمثل هذا الفرد لأن المتيقن من الأدلة المتقدمة حرمة المعاوضة على هذه الأمور نظير المعاوضة على غيرها من الأموال العرفية و هو ملاحظة مطلق ما يتقوم به مالية الشىء من المادة و الهيئة و الأوصاف. و الحاصل أن الملحوظ فى البيع قد يكون مادة الشىء من غير مدخلية الشكل أ لا ترى أنه لو باعه وزنه نحاس فظهر فيها آنية مكسورة لم يكن له خيار العيب لأن المبيع هى المادة و دعوى أن المال هى المادة بشرط عدم الهيئة مدفوعة بما صرح به من أنه لو أتلف الغاصب لهذه الأمور ضمن موادها و حمله على الإتلاف تدريجا تمحل.

[إذا كان لمكسورها قيمة و باعها صحيحة لتكسر]

[إذا كان لمكسورها قيمة و باعها صحيحة لتكسر]

و فى محكى التذكرة أنه إذا كان لمكسورها قيمة و باعها صحيحة لتكسر و كان المشترى ممن يوثق بديانته فإنه يجوز بيعها على الأقوى انتهى و اختار ذلك صاحب الكفاية و صاحب الحدائق و صاحب الرياض نافيا عنه الريب.

[توجيه التقييد فى كلام العلامة]

[توجيه التقييد فى كلام العلامة]

و لعل التقييد فى كلام العلامة بكون المشترى ممن يوثق بديانته لئلا يدخل فى باب المساعدة على المحرم فإن دفع ما يقصد منه المعصية غالبا مع عدم وثوق بالمدفوع إليه تقوية لوجه من وجوه المعاصى فيكون باطلا كما فى رواية تحف العقول لكن فيه مضافا إلى التأمل فى بطلان البيع لمجرد الإعانة على الإثم أنه يمكن الاستغناء عن هذا القيد بكسره قبل أن يقبضه إياه فإن الهيئة غير محترمة فى هذه الأمور كما صرحوا به فى باب الغصب بل قد يقال بوجوب إتلافها فورا و لا يبعد أن يثبت لوجوب حسم مادة الفساد.

[ما أفاده المحقق الثانى فى جامع المقاصد]

[ما أفاده المحقق الثانى فى جامع المقاصد]

و فى جامع المقاصد بعد حكمه بالمنع عن بيع هذه الأشياء و إن أمكن الانتفاع على حالها فى غير محرم منفعة لا تقصد منها قال و لا أثر لكون رضاضها الباقى بعد كسرها مما ينتفع به فى المحلل و يعد مالا لأن بذل المال فى مقابلها و هى على هيئتها بذل له فى

المحرم الذی لا یعد مالا عند الشارع. نعم لو باع رضاضـها الباقی بعد کسـرها قبل أن یکسـرها و کان المشتری موثوقا به و أنه یکسرها أمکن القول بصحهٔ البیع و مثله باقی الأمور المحرمهٔ کأوانی النقدین و الصنم انتهی

آلات القمار

و منها آلات القمار بأنواعه

اشارهٔ

و منها آلات القمار بأنواعه

بلا خلاف ظاهرا و یـدل علیه جمیع ما تقدم فی هیاکل العبادهٔ و یقوی هنا أیضا جواز بیع المادهٔ قبل تغییر الهیئهٔ. و فی المسالک أنه لو کان لمکسورها قیمهٔ و باعها صـحیحهٔ لتکسـر و کان المشتری ممن یوثق بدیانته ففی جواز بیعها وجهان و قوی فی التذکرهٔ الجواز مع زوال الصـفهٔ و هو حسن و الأکثر أطلقوا المنع انتهی. أقول إن أراد بزوال الصـفهٔ زوال الهیئـهٔ فلا ینبغی الإشـکال فی الجواز و لا ینبغی جعله محلا للخلاف بین العلامهٔ و الأکثر

[بیان المراد بالقمار]

[بیان المراد بالقمار]

ثم إن المراد بالقمار مطلق المراهنـهٔ بعوض فکل ما أعـد لها بحیث لا یقصد منه علی ما فیه من الخصوصـیات غیرها حرمت المعاوضـهٔ علیه و أما المراهنهٔ بغیر عوض فسیجیء أنه لیس بقمار. نعم لو قلنا بحرمتها لحق الآلهٔ المعدهٔ لها حکم آلات القمار مثل ما یعملونه شبه الکرهٔ- یسمی عندنا الطوبهٔ و الصولجان

و منها آلات اللهو علی اختلاف أصنافها

و منها آلات اللهو علی اختلاف أصنافها

بلا خلاف لجمیع ما تقـدم فی المسألـهٔ السابقـهٔ و الکلام فی بیع المادهٔ کما تقـدم و حیث إن المراد بآلات اللهو ما أعـد له توقف علی تعیین معنی اللهو و حرمـهٔ مطلق اللهو إلا أن المتیقن منه ما کان من جنس المزامیر و آلات الأغانی و من جنس الطبول و سـیأتی معنی اللهو و حکمه

أوانی الذهب و الفضهٔ

و منها أوانی الذهب و الفضهٔ

و منها أوانی الذهب و الفضهٔ

إذا قلنا بتحریم اقتنائها و قصد المعاوضهٔ علی مجموع الهیئهٔ و المادهٔ لا المادهٔ فقط

الدراهم

و منها الدراهم الخارجة المعمولة لأجل غش الناس

اشارة

و منها الدراهم الخارجة المعمولة لأجل غش الناس
إذا لم يفرض على هيئتها الخاصة منفعة محللة معتد بها مثل التزيين أو الدفع إلى الظالم الذى يريد مقدارا من المال كالعشار و نحوه بناء على جواز ذلك و عدم وجوب إتلاف مثل هذه الدراهم و لو بكسرها من باب دفع مادة الفساد

[ما يدل على وجوب إتلاف الدراهم المغشوشة]

[ما يدل على وجوب إتلاف الدراهم المغشوشة]
كما يدل عليه قوله ع فى رواية الجعفى مشيرا إلى درهم: اكسر هذا فإنه لا يحل بيعه و لا إنفاقه و فى رواية موسى بن بكر: قطعه بنصفين ثم قال ألقه فى البالوعة حتى لا يباع بشىء فيه غش و تمام الكلام فيه فى باب الصرف إن شاء الله

[لو وقعت المعاوضة عليها جهلا فتبين الحال]

[لو وقعت المعاوضة عليها جهلا فتبين الحال]
و لو وقعت المعاوضة عليها جهلا- فتبين الحال لمن صارت إليه فإن وقع عنوان المعاوضة على الدرهم المنصرف إطلاقه إلى المسكوك بسكة السلطان بطل البيع و إن وقعت المعاوضة على شخصه من دون عنوان فالظاهر صحة البيع مع خيار العيب إن كانت المادة مغشوشة و إن كان الغش مجرد تفاوت السكة فهو خيار التدليس فتأمل.

[الفرق بين المعاوضة على الدراهم المغشوشة و آلات القمار]

[الفرق بين المعاوضة على الدراهم المغشوشة و آلات القمار]
و هذا بخلاف ما تقدم من الآلات فإن البيع الواقع عليها لا يمكن تصحيحه بإمضائه من جهة المادة فقط و استرداد ما قابل الهيئة من الثمن المدفوع كما لو جمع بين الخل و الخمر لأن كل جزء من الخل و الخمر مال لا بد أن يقابل فى المعاوضة بجزء من المال ففساد المعاملة باعتباره يوجب فساد مقابله من المال لا غير بخلاف المادة و الهيئة فإن الهيئة من قبيل القيد للمادة جزء عقلى لا خارجى تقابل بمال على حدة ففساد المعاملة باعتباره فساد لمعاملة المادة حقيقة و هذا الكلام مطرد فى كل قيد فاسد بذل الثمن الخاص لداعى وجوده

القسم الثانى ما يقصد منه المتعاملان المنفعة المحرمة

[الوجوه المتصورة فى قصد المنفعة المحرمة]

[الوجوه المتصورة فى قصد المنفعة المحرمة]
و هو تارة على وجه يرجع إلى بذل
المكاسب، ج ۱، ص ۱۶

المال فی مقابل المنفعة المحرمة کالمعاوضة علی العنب مع التزامهما أن لا یتصرف فیه إلا بالتخمیر و أخری علی وجه یکون الحرام هو الداعی إلی المعاوضة لا غیر کالمعاوضة علی العنب مع قصدهما تخمیره و الأول إما أن یکون الحرام مقصودا لا غیر کبیع العنب علی أن یعمله خمرا و نحو ذلک و إما أن یکون الحرام مقصودا مع الحلال بحیث یکون بذل المال بإزائهما کبیع الجاریة المغنیة بثمن لوحظ فیه وقوع بعضه بإزاء صفة التغنی.

فهنا مسائل ثلاث

الأولی بیع العنب علی أن یعمل خمرا

اشارة

الأولی بیع العنب علی أن یعمل خمرا

و الخشب علی أن یعمل صنما أو آلة لهو أو قمار و إجارة المساکن لیباع أو یحرز فیها الخمر و کذا إجارة السفن و الحمولة لحملها و لا إشکال فی فساد المعاملة فضلا عن حرمته و لا خلاف فیه و یدل علیه مضافا إلی کونها إعانة علی الإثم و إلی أن الإلزام و الالتزام بصرف المبیع فی المنفعة المحرمة الساقطة فی نظر الشارع أکل و إیکال للمال بالباطل

[خبر جابر الدال علی حرمة مؤاجرة البیت لیباع فیه الخمر]

[خبر جابر الدال علی حرمة مؤاجرة البیت لیباع فیه الخمر]

خبر جابر قال: سألت أبا عبد الله ع عن الرجل یؤاجر بیته فیباع فیه الخمر قال حرام أجرته فإنه إما مقید بما إذا استأجره لذلک أو یدل علیه بالفحوی بناء علی ما سیجیء من حرمة العقد مع من یعلم أنه یصرف المعقود علیه فی الحرام.

[مصححة ابن أذینة الدالة علی الجواز]

[مصححة ابن أذینة الدالة علی الجواز]

نعم فی مصححة ابن أذینة قال: سألت أبا عبد الله ع عن الرجل یؤاجر سفینته أو دابته لمن یحمل فیها أو علیها الخمر و الخنازیر قال لا بأس

[الجمع بین الخبرین]

[الجمع بین الخبرین]

لکنها محمولة علی ما إذا اتفق الحمل من دون أن یؤخذ رکنا أو شرطا فی العقد بناء علی أن خبر جابر نص فیما نحن فیه و ظاهر فی هذا عکس الصحیحة فیطرح ظاهر کل بنص الآخر فتأمل مع أنه لو سلم التعارض کفت العمومات المتقدمة.

و قد یستدل أیضا فیما نحن فیه بالأخبار المسئول فیها عن جواز بیع الخشب ممن یتخذه صلبانا أو صنما مثل مکاتبة ابن أذینة: عن رجل له خشب فباعه ممن یتخذه صلبانا قال لا و روایة عمرو بن الحریث: عن التوت أبیعه ممن یصنع الصلیب أو الصنم قال لا و فیه أن حمل تلک الأخبار علی صورة اشتراط البائع المسلم علی المشتری أو تواطئهما علی التزام صرف المبیع فی الصنم و الصلیب بعید فی الغایة. و الفرق بین مؤاجرة البیت لبیع الخمر فیه و بیع الخشب علی أن یعمل صلیبا أو صنما لا یکاد یخفی فإن بیع الخمر فی مکان و صیرورته دکانا لذلک منفعة عرفیة یقع الإجارة علیها من المسلم کثیرا کما یؤجرون البیوت لسائر المحرمات بخلاف جعل العنب خمرا

و الخشب صلیبا فإنه لا غرض للمسلم فی ذلک غالبا یقصده فی بیع عنبه أو خشبة فلا یحمل علیه موارد السؤال. نعم لو قیل فی المسألة الآتیة بحرمة بیع الخشب ممن یعلم أنه یعمله صنما لظاهر هذه الأخبار صح الاستدلال بفحواها علی ما نحن فیه لکن ظاهر هذه الأخبار معارض بمثله أو بأصرح منه کما سیجیء.

[حرمة بیع کل ذی منفعة محللة علی أن یصرف فی الحرام]

[حرمة بیع کل ذی منفعة محللة علی أن یصرف فی الحرام]
ثم إنه یلحق بما ذکر من بیع العنب و الخشب علی أن یعملا خمرا أو صلیبا بیع کل ذی منفعة محللة علی أن یصرف فی الحرام لأن حصر الانتفاع بالبیع فی الحرام یوجب کون أکل الثمن بإزائه أکلا للمال بالباطل. ثم إنه لا فرق بین ذکر الشرط المذکور فی متن العقد و بین التواطؤ علیه خارج العقد و وقوع العقد علیه و لو کان فرق فإنما هو فی لزوم الشرط و عدمه لا فیما هو مناط الحکم هنا

[الأظهر فساد العقد المشروط فیه الحرام و إن لم نقل بإفساد الشرط الفاسد]

[الأظهر فساد العقد المشروط فیه الحرام و إن لم نقل بإفساد الشرط الفاسد]
و من ذلک یظهر أنه لا یبنی فساد هذا العقد علی کون الشرط الفاسد مفسدا بل الأظهر فساده و إن لم نقل بإفساد الشرط الفاسد لما عرفت من رجوعه فی الحقیقة إلی أکل المال فی مقابل المنفعة المحرمة. و قد تقدم الحکم بفساد المعاوضة علی آلات المحرم مع کون موادها أموالا مشتملة علی منافع محللة مع أن الجزء أقبل للتفکیک بینه و بین الجزء الآخر من الشرط و المشروط و سیجیء أیضا فی المسألة الآتیة ما یؤید هذا أیضا إن شاء الله.

المسألة الثانیة یحرم المعاوضة علی الجاریة المغنیة

اشارة

المسألة الثانیة یحرم المعاوضة علی الجاریة المغنیة
و کل عین مشتملة علی صفة یقصد منها الحرام إذا قصد منها ذلک و قصد اعتبارها فی البیع علی وجه یکون دخیلا فی زیادة الثمن کالعبد الماهر فی القمار أو اللهو و السرقة إذا لوحظ فیه هذه الصفة و بذل بإزائها شیء من الثمن لا ما کان علی وجه الداعی و یدل علیه أن بذل شیء من الثمن بملاحظة الصفة المحرمة أکل للمال بالباطل.

[التفکیک بین القید و المقید غیر معروف عرفا و غیر واقع شرعا]

[التفکیک بین القید و المقید غیر معروف عرفا و غیر واقع شرعا]
و التفکیک بین القید و المقید بصحة العقد فی المقید و بطلانه فی القید بما قابله من الثمن غیر معروف عرفا لأن القید أمر معنوی لا یوزع علیه شیء من المال و إن کان یبذل المال بملاحظة وجوده و غیر واقع شرعا علی ما اشتهر من أن الثمن لا یوزع علی الشروط فتعین بطلان العقد رأسا. و قد ورد النص بأن ثمن الجاریة المغنیة سحت و أنه قد یکون للرجل الجاریة تلهیه و ما ثمنها إلا کثمن الکلب. نعم لو لم تلاحظ الصفة أصلا فی کمیة الثمن فلا إشکال فی الصحة

[بیع الجاریة المغنیة مع ملاحظة الصفة المحرمة و عدمها]

[بيع الجارية المغنية مع ملاحظة الصفة المحرمة و عدمها]

و لو لوحظت من حيث إنه صفة كمال قد تصرف إلى المحلل فيزيد لأجلها الثمن فإن كانت المنفعة المحللة لتلك الصفة مما يعتد بها فلا إشكال في الجواز و إن كانت نادرة بالنسبة إلى المنفعة المحرمة ففي إلحاقها بالعين في عدم جواز بذل المال إلا لما اشتمل على منفعة محللة غير نادرة بالنسبة إلى المنفعة المحرمة و عدمه لأن المقابل بالمبذول هو الموصوف و لا ضير في زيادة ثمنه بملاحظة المنفعة النادرة وجهان أقواهما الثاني إذ لا يعد أكلا للمال بالباطل و النص بأن ثمن المغنية سحت مبني على الغالب

المسألة الثالثة يحرم بيع العنب ممن يعمله خمرا بقصد أن يعمله

اشارة

المسألة الثالثة يحرم بيع العنب ممن يعمله خمرا بقصد أن يعمله

و كذا بيع الخشب بقصد أن يعمله صنما أو صليبا لأن فيه إعانة على الإثم و العدوان و لا إشكال و لا خلاف في ذلك

[الأخبار المجوزة للبيع مع عدم القصد]

[الأخبار المجوزة للبيع مع عدم القصد]

أما لو لم يقصد ذلك فالأكثر على عدم التحريم للأخبار المستفيضة منها خبر ابن أذينة قال: كتبت إلى أبي عبد الله ع أسأله عن رجل له كرم [أ] يبيع العنب [و التمر] ممن يعلم أنه يجعله خمرا أو مسكرا فقال ع إنما باعه حلالا في الإبان الذي يحل شربه أو أكله فلا بأس ببيعه و رواية أبي كهمس قال: سأل رجل أبا عبد الله ع إلى أن قال هو ذا نحن نبيع تمرنا ممن نعلم أنه يصنعه خمرا إلى غير ذلك مما هو دونهما في الظهور

[الأخبار المانعة]

[الأخبار المانعة]

و قد تعارض تلك بمكاتبة ابن أذينة: عن رجل له خشب فباعه ممن يتخذه صلبانا قال لا و رواية عمرو بن حريث: عن التوت أبيعه ممن يصنع الصليب أو الصنم قال لا

[الجمع بين الأخبار]

[الجمع بين الأخبار]

و قد يجمع بينهما و بين الأخبار المجوزة بحمل المانعة على صورة اشتراط جعل الخشب صليبا أو صنما أو تواطئهما عليه و فيه أن هذا في غاية البعد إذ لا داعي للمسلم على اشتراط صناعة الخشب صنما في متن بيعه أو خارجه ثم يجيء و يسأل الإمام ع عن جواز فعل هذا في المستقبل و حرمته و هل يحتمل أن يريد

المكاسب، ج ١، ص ١٧

الراوي بقوله أبيع التوت ممن يصنع الصنم و الصليب أبيعه مشترطا عليه و ملزما في متن العقد أو قبله أن لا يتصرف فيه إلا بجعله صنما.

فالأولى حمل الأخبار المانعة على الكراهة

فالأولى حمل الأخبار المانعة على الكراهة

لشهادة غير واحد من الأخبار على الكراهة كما أفتى به جماعة و يشهد له رواية الحلبى: عن بيع العصير ممن يصنعه خمرا فقال بيعه ممن يصنعه خلا أحب إلى و لا أرى به بأسا و غيرها أو الالتزام بالحرمة فى بيع الخشب ممن يعمله صليبا أو صنما لظاهر تلك الأخبار و العمل فى مسألة بيع العنب و شبهها على الأخبار المجوزة و هذا الجمع قول فصل لو لم يكن قولا بالفصل

[الاستدلال على الحرمة بعموم النهى عن التعاون على الإثم]

[الاستدلال على الحرمة بعموم النهى عن التعاون على الإثم]

و كيف كان فقد يستدل على حرمة البيع- ممن يعلم أنه يصرف المبيع فى الحرام بعموم النهى على التعاون على الإثم و العدوان

[اعتبار القصد فى مفهوم الإعانة]

[اعتبار القصد فى مفهوم الإعانة]

و قد يستشكل فى صدق الإعانة بل يمنع حيث لم يقع القصد إلى وقوع الفعل من المعان بناء على أن الإعانة هو فعل بعض مقدمات فعل الغير بقصد حصوله منه لا مطلقا و أول من أشار إلى هذا المحقق الثانى فى حاشية الإرشاد فى هذه المسألة حيث إنه بعد حكاية القول بالمنع مستندا إلى الأخبار المانع قال و يؤيده قوله تعالى وَ لا تَعاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ و يشكل بلزوم عدم جواز بيع شىء مما يعلم عادة التوصل به إلى محرم لو تم هذا الاستدلال فيمنع معاملة أكثر الناس. و الجواب عن الآية المنع من كون محل النزاع معاونة مع أن الأصل الإباحة و إنما يظهر المعاونة مع بيعه لذلك انتهى. و وافقه فى اعتبار القصد فى مفهوم الإعانة جماعة من متأخرى المتأخرين كصاحب الكفاية و غيره هذا.

[زيادة بعض المعاصرين اعتبار وقوع المعان عليه فى الخارج]

[زيادة بعض المعاصرين اعتبار وقوع المعان عليه فى الخارج]

و ربما زاد بعض المعاصرين على اعتبار القصد اعتبار وقوع المعان عليه فى تحقق مفهوم الإعانة فى الخارج و تخيل أنه لو فعل فعلا بقصد تحقق الإثم الفلانى من الغير و لم يتحقق منه لم يحرم من جهة صدق الإعانة بل من جهة قصدها بناء على ما حرره من حرمة الاشتغال بمقدمات الحرام بقصد تحققه و أنه لو تحقق الفعل كان حراما من جهة القصد إلى المحرم و من جهة الإعانة و فيه تأمل فإن حقيقة الإعانة على الشىء هو الفعل بقصد حصول الشىء سواء حصل أم لا. و من اشتغل ببعض مقدمات الحرام الصادر عن الغير بقصد التوصل إليه فهو داخل فى الإعانة على الإثم و لو تحقق الحرام لم يتعدد العقاب

[ظهور كلام الأكثر فى عدم اعتبار القصد]

[ظهور كلام الأكثر فى عدم اعتبار القصد]

و ما أبعد ما بين ما ذكره المعاصر و بين ما يظهر من الأكثر من عدم اعتبار القصد فعن المبسوط الاستدلال على وجوب بذل الطعام لمن يخاف تلفه بقوله ص:

من أعان على قتل مسلم و لو بشطر كلمة جاء يوم القيامة مكتوبا بين عينيه آيس من رحمة الله و قد استدل فى التذكرة على حرمة بيع السلاح من أعداء الدين بأن فيه إعانة على الظلم و استدل المحقق الثانى على حرمة بيع العصير المتنجس ممن يستحله بأن فيه إعانة على الإثم و قد استدل المحقق الأردبيلى على ما حكى عنه من القول بالحرمة فى مسألتنا بأن فيه إعانة على الإثم و قد قرره على ذلك

فی الحدائق فقال إنه جید فی حد ذاته لو سلم من المعارضۀ بأخبار الجواز و فی الریاض بعد ذکر الأخبار السابقۀ الدالۀ علی الجواز قال و هذه النصوص و إن کثرت و اشتهرت و ظهرت دلالتها بل ربما کان بعضها صریحا لکن فی مقابلتها للأصول و النصوص المعتضدۀ بالعقول إشکال انتهی. و الظاهر أن مراده بالأصول قاعدۀ حرمۀ الإعانۀ علی الإثم و من العقول حکم العقل بوجوب التوصل إلی دفع المنکر مهما أمکن

[إطلاق الإعانۀ فی غیر واحد من الأخبار علی المجرد عن القصد]

[إطلاق الإعانۀ فی غیر واحد من الأخبار علی المجرد عن القصد]

و یؤید ما ذکروه من صدق الإعانۀ بدون القصد إطلاقها فی غیر واحد من الأخبار. ففی النبوی المروی فی الکافی عن أبی عبد الله ع: من أکل الطین فمات فقد أعان علی نفسه و فی العلوی الوارد فی الطین المروی أیضا فی الکافی عن أبی عبد الله ع: فإن أکلته و مت فقد أعنت علی نفسک و یدل علیه غیر واحد مما ورد فی أعوان الظلمۀ و سیأتی. و حکی أنه سئل بعض الأکابر فقیل له إنی رجل خیاط أخیط للسلطان ثیابه فهل ترانی بذلک فی أعوان الظلمۀ فقال له المعین لهم من یبیعک الإبر و الخیوط و أما أنت فمن الظلمۀ أنفسهم.

[ما أفاده المحقق الأردبیلی حول صدق مفهوم الإعانۀ]

[ما أفاده المحقق الأردبیلی حول صدق مفهوم الإعانۀ]

و قال المحقق الأردبیلی فی آیات أحکامه فی الکلام علی الآیۀ الظاهر أن المراد بالإعانۀ علی المعاصی مع القصد أو علی الوجه الذی یصدق أنها إعانۀ مثل أن یطلب الظالم العصا من شخص لضرب مظلوم فیعطیه إیاها أو یطلب القلم لکتابۀ ظلم فیعطیه إیاه و نحو ذلک مما یعد معونۀ عرفا فلا تصدق علی التاجر الذی یتجر لتحصیل غرضه أنه معاون للظالم العاشر فی أخذ العشور و لا علی الحاج الذی یؤخذ منه المال ظلما و غیر ذلک مما لا یحصی فلا یعلم صدقها علی بیع العنب ممن یعمله خمرا أو الخشب ممن یعمله صنما و لذا ورد فی الروایات الصحیحۀ جوازه و علیه الأکثر و نحو ذلک مما لا یخفی انتهی کلامه رفع مقامه. و لقد دقق النظر حیث لم یعلق صدق الإعانۀ علی القصد و لا أطلق القول بصدقه بدونه بل علقه بالقصد أو بالصدق العرفی و إن لم یکن قصد

[تفصیل الکلام فی تحقیق المرام]

[تفصیل الکلام فی تحقیق المرام]

لکن أقول لا شک فی أنه إذا لم یکن مقصود الفاعل من الفعل وصول الغیر إلی مقصده و لا إلی مقدمۀ من مقدماته بل یترتب علیه الوصول من دون قصد الفاعل فلا یسمی إعانۀ کما فی تجارۀ التاجر بالنسبۀ إلی أخذ العشور و مسیر الحاج بالنسبۀ إلی أخذ المال ظلما و کذلک لا إشکال فیما إذا قصد الفاعل بفعله و دعاه إلیه وصول الغیر إلی مطلبه الخاص فإنه یقال إنه إعانۀ علی ذلک المطلب فإن کان عدوانا مع علم المعین به صدق الإعانۀ علی العدوان. و إنما الإشکال فیما إذا قصد الفاعل بفعله وصول الغیر إلی مقدمۀ مشترکۀ بین المعصیۀ و غیرها مع العلم بصرف الغیر إیاها إلی المعصیۀ کما إذا باعه العنب فإن مقصود البائع تملک المشتری له و انتفاعه به فهی إعانۀ له بالنسبۀ إلی أصل تملک العنب و لذا لو فرض ورود النهی عن معاونۀ هذا المشتری الخاص فی جمیع أموره أو فی خصوص تملک العنب حرم بیع العنب علیه مطلقا فمسألۀ بیع العنب ممن یعلم أنه یجعله خمرا نظیر إعطاء السیف أو العصا لمن یرید قتلا أو ضربا حیث إن الغرض من الإعطاء هو ثبوته بیده و التمکن منه کما أن الغرض من بیع العنب تملکه له فکل من البیع و الإعطاء بالنسبۀ إلی أصل تملک الشخص و استقراره فی یده إعانۀ إلا أن الإشکال فی أن العلم بصرف ما حصل بإعانۀ البائع و

المعطى فى الحرام هل يوجب صدق الإعانة على الحرام أم لا.

[هل الإعانة على شرط الحرام إعانة على الحرام]

[هل الإعانة على شرط الحرام إعانة على الحرام]

فحاصل محل الكلام هو أن الإعانة على شرط الحرام مع العلم بصرفه فى الحرام هل هى إعانة على الحرام أم لا. فظهر الفرق بين بيع

المكاسب، ج ۱، ص ۱۸

العنب و بين تجارة التاجر و مسير الحاج و أن الفرق بين إعطاء السوط للظالم و بين بيع العنب لا وجه له و أن إعطاء السوط إذا كان إعانة كما اعترف به فيما تقدم من آيات الأحكام كان بيع العنب كذلك كما اعترف به فى شرح الإرشاد فإذا بنينا على أن شرط الحرام حرام مع فعله توصلا إلى الحرام- كما جزم به بعض دخل ما نحن فيه فى الإعانة على المحرم فيكون بيع العنب إعانة على تملك العنب المحرم مع قصد التوصل به إلى التخمير و إن لم يكن إعانة على نفس التخمير أو على شرب الخمر.

و إن شئت قلت إن شراء العنب للتخمير حرام كغرس العنب لأجل ذلك فالبائع إنما يعين على الشراء المحرم.

[بيع الطعام على من يرتكب المعاصى]

[بيع الطعام على من يرتكب المعاصى]

نعم لو لم يعلم أن الشراء لأجل التخمير لم يحرم و إن علم أنه سيخمر العنب بإرادة جديدة منه و كذا الكلام فى بائع الطعام على من يرتكب المعاصى فإنه لو علم إرادته من الطعام المبيع التقوى به عند التملك على المعصية حرم البيع منه. و أما العلم بأنه يحصل من هذا الطعام قوة على المعصية يتوصل بها إليها فلا يوجب التحريم هذا و لكن الحكم بحرمة الإتيان بشرط الحرام توصلا إليه قد يمنع إلا من حيث صدق التجرى و البيع ليس إعانة عليه و إن كان إعانة على الشراء إلا أنه فى نفسه ليس تجريا فإن التجرى يحصل بالفعل المتلبس بالقصد و توهم أن الفعل مقدمة له فيحرم الإعانة مدفوع بأنه لم يوجد قصد إلى التجرى حتى يحرم و إلا لزم التسلسل فافهم. نعم لو ورد النهى بالخصوص عن بعض شروط الحرام كالغرس للخمر دخل الإعانة عليه فى الإعانة على الإثم كما أنه لو استدللنا بفحوى ما دل على لعن الغارس على حرمة التملك للتخمير حرم الإعانة عليه أيضا بالبيع.

[بيان المتحصل مما ذكر]

[بيان المتحصل مما ذكر]

فتحصل مما ذكرناه- أن قصد الغير لفعل الحرام معتبر قطعا فى حرمة فعل المعين و أن محل الكلام هى الإعانة على شرط الحرام بقصد تحقق الشرط دون المشروط و أنها هل تعد إعانة على المشروط فتحرم أم لا فلا تحرم ما لم تثبت حرمة الشرط من غير جهة التجرى و أن مجرد بيع العنب ممن يعلم أنه سيجعله خمرا من دون العلم بقصده ذلك من الشراء ليس محرما أصلا لا من جهة الشرط و لا من جهة المشروط و من ذلك يعلم ما فيما تقدم عن حاشية الإرشاد من أنه لو كان بيع العنب ممن يعمله خمرا إعانة لزم المنع عن معاملة أكثر الناس.

ثم إن محل الكلام فيما يعد شرطا للمعصية الصادرة عن الغير

ثم إن محل الكلام فيما يعد شرطا للمعصية الصادرة عن الغير

فما تقدم من المبسوط من حرمة ترك بذل الطعام لخائف التلف مستندا إلى قوله ص من أعان على قتل مسلم إلى آخر الحديث محل

تأمل إلا أن يريد الفحوى و لذا استدل فی المختلف بعد حكاية ذلك عن الشيخ بوجوب حفظ النفس مع القدرة و عدم الضرر.

ثم إنه يمكن التفصيل فی شروط الحرام المعان عليها

ثم إنه يمكن التفصيل فی شروط الحرام المعان عليها
بين ما ينحصر فائدته و منفعته عرفا فی المشروط المحرم كحصول العصا فی يد الظالم المستعير لها من غيره لضرب أحد فإن ملكه للانتفاع بها فی هذا الزمان تنحصر فائدته عرفا فی الضرب و كذا من استعار كأسا ليشرب الخمر فيه و بين ما لم يكن كذلك كتمليك الخمار للعنب فإن منفعة التمليك و فائدته غير منحصرة عرفا فی الخمر حتى عند الخمار فيعد الأول عرفا إعانة على المشروط المحرم بخلاف الثانی. و لعل من جعل بيع السلاح من أعداء الدين حال قيام الحرب من المساعدة على المحرم و جوز بيع العنب ممن يعمله خمرا كالفاضلين فی الشرائع و التذكرة و غيرهما نظر إلى ذلك و كذلك المحقق الثانی حيث منع من بيع العصير المتنجس على مستحله مستندا إلى كونه من الإعانة على الإثم و منع من كون بيع العنب ممن يعلم أنه يجعله خمرا من الإعانة فإن تملك المستحل للعصير منحصر فائدته عرفا عنده فی الانتفاع به حال النجاسة بخلاف تملك العنب و كيف كان فلو ثبت تميز موارد الإعانة من العرف فهو و إلا فالظاهر مدخلية قصد المعين.

[الاستدلال على الحرمة فی المسألة بوجوب دفع المنكر]

[الاستدلال على الحرمة فی المسألة بوجوب دفع المنكر]
نعم يمكن الاستدلال على حرمة بيع الشیء ممن يعلم أنه يصرف المبيع فی الحرام بأن دفع المنكر كرفعه واجب و لا يتم إلا بترك البيع فيجب و إليه أشار المحقق الأردبيلی رحمه الله حيث استدل على حرمة بيع العنب فی المسألة بعد عموم النهی عن الإعانة بأدلة النهی عن المنكر.

[ما يشهد لهذا الاستدلال]

[ما يشهد لهذا الاستدلال]
و يشهد بهذا ما ورد من أنه: لو لا أن بنی أمية وجدوا من يجبی لهم الصدقات و يشهد جماعتهم ما سلبوا حقنا دل على مذمة الناس فی فعل ما لو تركوه لم يتحقق المعصية من بنی أمية فدل على ثبوت الذم لكل ما لو ترك لم يتحقق المعصية من الغير و هذا و إن دل بظاهره على حرمة بيع العنب و لو ممن يعلم أنه سيجعله خمرا مع عدم قصد ذلك حين الشراء إلا أنه لم يقم دليل على وجوب تعجيز من يعلم أنه سيهم بالمعصية و إنما الثابت من النقل و العقل القاضی بوجوب اللطف وجوب ردع من هم بها و أشرف عليها بحيث لو لا الردع لفعلها أو استمر عليها

[توقف هذا الاستدلال على علم البائع بعدم حصول المعصية لو لم يبعه]

[توقف هذا الاستدلال على علم البائع بعدم حصول المعصية لو لم يبعه]
ثم إن الاستدلال المذكور إنما يحسن مع علم البائع بأنه لو لم يبعه لم تحصل المعصية لأنه حينئذ قادر على الردع أما لو لم يعلم ذلك أو علم بأنه يحصل منه المعصية بفعل الغير فلا يتحقق الارتداع بترك البيع كمن يعلم عدم الانتهاء بنهيه عن المنكر و توهم أن البيع حرام على كل أحد فلا يسوغ لهذا الشخص فعله معتذرا بأنه لو تركه لفعله غيره مدفوع بأن ذلك فيما كان محرما على كل واحد على سبيل الاستقلال فلا يجوز لواحد منهم الاعتذار بأن هذا الفعل واقع لا محالة و لو من غيری فلا ينفع تركی له. أما إذا وجب على

جماعة شيء واحد كحمل ثقيل مثلا بحيث يراد منهم الاجتماع عليه فإذا علم واحد من حال الباقى عدم القيام به و الاتفاق معه فى إيجاد الفعل كان قيامه بنفسه بذلك الفعل لغوا فلا يجب و ما نحن فيه من هذا القبيل فإن عدم تحقق المعصية من مشترى العنب موقوف على تحقق ترك البيع من كل بائع فترك المجموع للبيع سبب واحد لترك المعصية كما أن بيع واحد منهم على البدل شرط لتحققها فإذا علم واحد منهم عدم اجتماع الباقى معه فى تحصيل السبب و المفروض أن قيامه منفردا لغو سقط وجوبه.

[توجيه الخبر الدال على ذم أتباع بنى أمية]

[توجيه الخبر الدال على ذم أتباع بنى أمية]
و أما ما تقدم من الخبر فى اتباع بنى أمية فالذم فيه إنما هو على إعانتهم بالأمور المذكورة فى الرواية و سيأتى تحريم كون الرجل من أعوان الظلمة حتى فى المباحات التى لا دخل لها برئاستهم فضلا عن مثل جباية الصدقات و حضور الجماعات و شبهها مما هو من أعظم المحرمات.

[المتلخص مما ذكر]

[المتلخص مما ذكر]
و قد تلخص مما ذكرنا أن فعل ما هو من قبيل الشرط لتحقق المعصية من الغير من دون قصد توصل الغير به إلى المعصية غير محرم لعدم كونه فى العرف إعانة مطلقا أو على التفصيل الذى احتملناه أخيرا و أما

المكاسب، ج۱، ص ۱۹

ترك هذا الفعل فإن كان سببا يعنى علة تامة لعدم المعصية من الغير كما إذا انحصر العنب عنده وجب لوجوب الردع عن المعصية عقلا و نقلا و أما لو لم يكن سببا بل كان السبب تركه منضما إلى ترك غيره فإن علم أو ظن أو احتمل قيام الغير بالترك وجب قيامه به أيضا و إن علم أو ظن عدم قيام الغير سقط عنه وجوب الترك لأن تركه بنفسه ليس برادع حتى يجب. نعم هو جزء للرادع المركب من مجموع تروك أرباب العنب لكن يسقط وجوب الجزء إذا علم بعدم تحقق الكل فى الخارج

[الوجوه المتصورة فى فعل ما هو شرط للحرام الصادر من الغير]

[الوجوه المتصورة فى فعل ما هو شرط للحرام الصادر من الغير]
فعلم مما ذكرناه فى هذا المقام أن فعل ما هو شرط للحرام الصادر من الغير يقع على وجوه أحدها أن يقع من الفاعل قصدا منه لتوصل الغير به إلى الحرام و هذا لا إشكال فى حرمته لكونه إعانة. الثانى أن يقع منه من دون قصد لحصول الحرام و لا لحصول ما هو مقدمة له مثل تجارة التاجر بالنسبة إلى معصية العاشر فإنه لم يقصد بها تسلط العاشر عليه الذى هو شرط لأخذ العشر و هذا لا إشكال فى عدم حرمته. الثالث أن يقع منه بقصد حصول ما هو من مقدمات حصول الحرام عن الغير لا لحصول نفس الحرام منه و هذا قد يكون من دون قصد الغير التوصل بذلك الشرط إلى الحرام كبيع العنب من الخمار المقصود منه تملكه للعنب الذى هو شرط لتخميره لا نفس التخمير مع عدم قصد الغير أيضا التخمير حال الشراء و هذا أيضا لا إشكال فى عدم حرمته و قد يكون مع قصد الغير التوصل به إلى الحرام أعنى التخمير حال شراء العنب و هذا أيضا على وجهين أحدهما أن يكون ترك هذا الفعل من الفاعل علة تامة لعدم تحقق الحرام من الغير و الأقوى هنا وجوب الترك و حرمة الفعل. و الثانى أن لا يكون كذلك بل يعلم عادة أو يظن بحصول الحرام من الغير من غير تأثير لترك ذلك الفعل و الظاهر عدم وجوب الترك حينئذ بناء على ما ذكرنا من اعتبار قصد الحرام فى صدق الإعانة عليه مطلقا أو على ما احتملناه من التفصيل.

[الظاهر عدم فساد البيع فى كل مورد حكم فيه بالحرمة لأجل الإعانة على الإثم]

[الظاهر عدم فساد البيع فى كل مورد حكم فيه بالحرمة لأجل الإعانة على الإثم]
ثم كـل مورد حكم فيه بحرمـة البيع من هـذه الموارد الخمسـة فالظـاهر عـدم فساد البيع لتعلق النهى بما هو خارج عن المعاملـة- أعنى الإعانة على الإثم أو المسامحة فى الردع عنه. و يحتمل الفساد لإشعار قوله ع فى رواية تحف العقول المتقدمة بعد قوله: و كل بيع ملهو به و كل منهى عنه مما يتقرب به لغير الله أو يقوى به الكفر و الشـرك فى جميع وجوه المعاصى أو باب يوهن به الحق فهو حرام محرم بيعه و شـراؤه و إمساكه إلـخ [إلى آخر حـديث تحف العقول] بناء على أن التحريم مسوق لبيان الفساد فى تلك الروايـة كما لا يخفى لكن فى الدلالة تأمل و لو تمت لثبت الفساد مع قصد المشترى خاصة للحرام لأن الفساد لا يتبعض

القسم الثالث ما يحرم لتحريم ما يقصد منه شأنا

اشارة

القسم الثالث ما يحرم لتحريم ما يقصد منه شأنا
بمعنى أن من شـأنه أن يقصـد منه الحرام و تحريم هـذا مقصور على النص إذ لاـ يـدخل ذلـك تحت الإعانـة خصوصـا مع عـدم العلم بصرف الغير له فى الحرام

[حرمة بيع السلاح من أعداء الدين]

اشارة

[حرمة بيع السلاح من أعداء الدين]
كبيع السـلاح من أعـداء الـدين مع عـدم قصـد تقويهم بـل و عـدم العلم باسـتعمالهم لهـذا المبيع الخـاص فى حرب المسـلمين إلاـ أن المعروف بين الأصحاب حرمته بل لا خلاف فيها

[الأخبار الدالة على الحرمة]

[الأخبار الدالة على الحرمة]
و الأخبار بها مسـتفيضة منها روايـة الحضـرمى قال: دخلنا على أبى عبـد الله ع فقال له حكم السـراج ما ترى فيمن يحمل إلى الشام من السـروج و أداتها قال لا بأس أنتم اليوم بمنزلـة أصـحاب رسول الله ص أنتم فى هدنـة فإذا كانت المباينـة حرم عليكم أن تحملوا إليهم السـلاح و السـروج و منها رواية هند السـراج قال: قلت لأبى جعفر ع أصـلحك الله إنى كنت أحمل السلاح إلى أهل الشام فأبيعه منهم فلما عرفنى الله هـذا الأمر ضـقت بذلك و قلت لا أحمل إلى أعداء الله فقال لى احمل إليهم و بعهم فإن الله يدفع بهم عدونا و عدوكم يعنى الروم فإذا كانت الحرب بيننا فلا تحملوا فمن حمل إلى عدونا سلاحا يستعينون به علينا فهو مشرك

[اختصاص الحرمة فى الأخبار بصورة قيام الحرب]

[اختصاص الحرمة فی الأخبار بصورة قیام الحرب]
و صریح الروایتین اختصاص الحکم بصورة قیام الحرب بینهم و بین المسلمین بمعنی وجود المباینة فی مقابل الهدنة و بهما تقید المطلقات جوازا أو منعا مع إمکان دعوی ظهور بعضها فی ذلک- مثل مکاتبة صیقل: أشتری السیوف و أبیعها من السلطان أ جائز لی بیعها فکتب لا بأس به و روایة علی بن جعفر عن أخیه ع قال: سألته عن حمل المسلمین إلی المشرکین التجارة قال إذا لم یحملوا سلاحا فلا بأس و مثله: ما فی وصیة النبی ص لعلی ع یا علی کفر بالله العظیم من هذه الأمة عشرة أصناف و عد منها بائع السلاح من أهل الحرب.

[نقد ما عن حواشی الشهید]

[نقد ما عن حواشی الشهید]
فما عن حواشی الشهید من أن المنقول أن بیع السلاح حرام مطلقا فی حال الحرب و الصلح و الهدنة لأن فیه تقویة الکافر علی المسلم فلا یجوز علی کل حال شبه الاجتهاد فی مقابل النص- مع ضعف دلیله کما لا یخفی.

[شمول الحکم لما إذا لم یقصد البائع المعونة]

[شمول الحکم لما إذا لم یقصد البائع المعونة]
ثم إن ظاهر الروایات شمول الحکم لما إذا لم یقصد البائع المعونة و المساعدة أصلا بل صریح مورد السؤال فی روایتی الحکم و الهند هی صورة عدم قصد ذلک فالقول باختصاص البیع بصورة قصد المساعدة کما یظهر من بعض العبائر ضعیف جدا. و کذلک ظاهرها الشمول لما إذا لم یعلم باستعمال أهل الحرب للمبیع فی الحرب بل یکفی مظنة ذلک بحسب غلبة ذلک مع قیام الحرب بحیث یصدق حصول التقوی لهم بالبیع

[جواز بیع ما یکن]

[جواز بیع ما یکن]
و حینئذ فالحکم مخالف للأصول صیر إلیه للأخبار المذکورة و عموم روایة تحف العقول المتقدمة فیقتصر فیه علی مورد الدلیل و هو السلاح دون ما لا یصدق علیه ذلک کالمجن و الدرع و المغفر و سائر ما یکن وفاقا للنهایة و ظاهر السرائر و أکثر کتب العلامة و الشهیدین و المحقق الثانی للأصل. و ما استدل به فی التذکرة من روایة محمد بن قیس قال: سألت أبا عبد الله ع عن الفئتین من أهل الباطل تلتقیان أبیعهما السلاح قال بعهما ما یکنهما الدرع و الخفین و نحو هذا

[المناقشة فی الجواز]

[المناقشة فی الجواز]
و لکن یمکن أن یقال إن ظاهر روایة تحف العقول إناطة الحکم علی تقوی الکفر و وهن الحق. و ظاهر قوله ع فی روایة هند من حمل إلی عدونا سلاحا یستعینون به علینا أن الحکم منوط بالاستعانة و الکل موجود فیما یکن أیضا کما لا یخفی مضافا إلی فحوی روایة الحکم المانعة عن بیع السروج و حملها علی السیوف السریجیة لا یناسبه صدر الروایة مع کون الراوی سراجا.

[رد دلالة روایة محمد بن قیس علی الجواز]

[رد دلالة روایة محمد بن قیس علی الجواز]

و أما روایة محمد بن قیس فلا دلالة لها علی المطلوب لأن مدلولها بمقتضـی أن التفصیل قاطع للشرکة الجواز فیما یکن و التحریم فی غیره مع کون الفئتین من أهل الباطل فلا بـد من حملها علی فریقین محقونی الدماء إذ لو کان کلاهما أو أحدهما مهدور الدم لم یکن وجه للمنع من بیع السلاح علی صاحبه. فالمقصود من بیع ما یکن منهما- تحفظ کل منهما عن صاحبه

المکاسب، ج۱، ص ۲۰

و تترسه بما یکن و هذا غیر مقصود فیما نحن فیه بل تحفظ أعداء الدین عن بأس المسـلمین خلاف مقصود الشارع فالتعدی عن مورد الروایة إلی ما نحن فیه یشبه القیاس مع الفارق. و لعله لما ذکر قید الشهید فیما حکی عن حواشیه علی القواعد إطلاق العلامة جواز بیع ما یکن بصورة الهدنة و عدم قیام الحرب

[هل یتعدی الحکم إلی غیر أعداء الدین]

اشارة

[هل یتعدی الحکم إلی غیر أعداء الدین]

ثم إن مقتضی الاقتصار علی مورد النص عدم التعدی إلی غیر أعداء الدین کقطاع الطریق

[شمول روایة تحف العقول قطاع الطریق أیضا]

[شمول روایة تحف العقول قطاع الطریق أیضا]

إلا أن المسـتفاد من روایـة تحف العقول إناطـة الحکم بتقوی الباطل و وهن الحق فلعله یشـمل ذلک و فیه تأمل. ثم إن النهی فی هذه الأخبار لا یدل علی الفساد فلا مستند له سوی ظاهر خبر تحف العقول الواردة فی بیان المکاسب الصحیحة و الفاسدة و الله العالم

النوع الثالث مما یحرم الاکتساب به ما لا منفعة فیه محللة معتدا بها

اشارة

النوع الثالث مما یحرم الاکتساب به ما لا منفعة فیه محللة معتدا بها

عند العقلاء

[التحریم هنا وضعی]

[التحریم هنا وضعی]

و التحریم فی هذا القسم لیس إلا من حیث فساد المعاملة و عدم تملک الثمن و لیس کالاکتساب بالخمر و الخنزیر.

و الدلیل علی الفساد

و الدلیل علی الفساد

فی هـذا القسم علی مـا صـرح به فی الإیضاح کون أکل المال بإزائه أکلا بالباطل و فیه تأمل لأن منافع کثیرة من الأشـیاء التی ذکروها

فی المقام یقابل عرفا بمال و لو قلیلا بحیث لا یکون بذل مقدار قلیل من المال بإزائه سفها

[استفادة عدم اعتناء الشارع بالمنافع النادرة من کلمات العلماء]

[استفادة عدم اعتناء الشارع بالمنافع النادرة من کلمات العلماء]
فالعمدة ما یستفاد من الفتاوی و النصوص من عدم اعتبار الشارع المنافع النادرة و کونها فی نظره کالمعدومة. قال فی المبسوط إن الحیوان الطاهر علی ضربین ضرب ینتفع به و الآخر لا- ینتفع به إلی أن قال و إن کان مما لا ینتفع به فلا یجوز بیعه بلا خلاف مثل الأسد و الذئب و سائر الحشرات مثل الحیات و العقارب و الفأر و الخنافس و الجعلان و الحداءة و الرخمة و النسر و بغاث الطیر و کذلک الغربان انتهی و ظاهر الغنیة الإجماع علی ذلک أیضا. و یشعر به عبارة التذکرة حیث استدل علی ذلک بخسة تلک الأشیاء و عدم نظر الشارع إلی مثلها فی التقویم و لا یثبت ید لأحد علیها قال و لا اعتبار بما ورد فی الخواص من منافعها لأنها لا تعد مع ذلک مالا- و کذا عند الشافعی انتهی و ظاهره اتفاقنا علیه. و ما ذکره من عدم جواز بیع ما لا یعد مالا مما لا إشکال فیه و إنما الکلام فما عدوه من هذا.

[تحسین ما قاله فی محکی إیضاح النافع]

[تحسین ما قاله فی محکی إیضاح النافع]
قال فی محکی إیضاح النافع و نعم ما قال جرت عادة الأصحاب بعنوان هذا الباب و ذکر أشیاء معینة علی سبیل المثال فإن کان ذلک لأن عدم النفع مفروض فیها فلا نزاع و إن کان لأن ما مثل به لا یصح بیعه لأنه محکوم بعدم الانتفاع فالمنع متوجه فی أشیاء کثیرة انتهی. و بالجملة فکون الحیوان من المسوخ أو السباع أو الحشرات لا دلیل علی کونه کالنجاسة مانعا

[جواز بیع ما یشتمل علی منفعة مقصودة للعقلاء]

[جواز بیع ما یشتمل علی منفعة مقصودة للعقلاء]
فالمتعین فیما اشتمل منها منفعة مقصودة للعقلاء جواز البیع فکل ما جازت الوصیة به لکونه مقصودا بالانتفاع للعقلاء فینبغی جواز بیعه إلا ما دل الدلیل علی المنع فیه تعبدا. و قد صرح فی التذکرة بجواز الوصیة بمثل الفیل و الأسد و غیرهما من المسوخ و المؤذیات و إن منعنا عن بیعها و ظاهر هذا الکلام أن المنع من بیعها علی القول به للتعبد لا لعدم المالیة

[نقد ما أفاده العلامة فی التذکرة]

[نقد ما أفاده العلامة فی التذکرة]
ثم إن ما تقدم منه قدس سره من أنه لا اعتبار بما ورد فی الخواص من منافعها لأنها لا تعد مالا مع ذلک یشکل بأنه إذا اطلع العرف علی خاصیة فی إحدی الحشرات معلومة بالتجربة أو غیرها فأی فرق بینها و بین نبات من الأدویة علم فیه تلک الخاصیة و حینئذ فعدم جواز بیعها و أخذ المال فی مقابله بملاحظة تلک الخاصیة یحتاج إلی دلیل لأنه حینئذ لیس أکلا للمال بالباطل و یؤید ذلک ما تقدم فی روایة التحف من أن: کل شیء یکون لهم فیه الصلاح من جهة من الجهات فذلک حلال بیعه إلی آخر الحدیث.

[تحسین ما قاله فی الدروس]

[تحسين ما قاله فی الدروس]

و قد أجاد فی الدروس حيث قال ما لا نفع فيه مقصودا للعقلاء كالخشار و فضلات الإنسان و عن التنقيح ما لا نفع فيه بوجه من الوجوه كالخنافس و الديدان

[النظر فی منع العلامة بيع ما ينتفع به نادرا]

[النظر فی منع العلامة بيع ما ينتفع به نادرا]

و مما ذكرنا يظهر النظر فيما ذكره فی التـذكرة من الإشـكال فی جواز بيع العلق الـذی ينتفع به لامتصاص الدم و ديدان القز التی يصاد بها السمک ثم استقرب المنع فقال لندور الانتفاع فيشبه ما لا منفعة فيه إذ كل شیء فله نفع ما انتهی. أقول و لا مانع من التزام جواز بيع كـل مـا له نفع مـا و لو فرض الشـک فی صـدق المـال علی مثـل هـذه الأشـياء المسـتلزم للشک فی صـدق البيع أمكن الحكم بصـحة المعاوضـة عليهـا لعمومـات التجـارة و الصـلح و العقود و الهبـة المعوضـة و غيرهـا و عـدم المـانع لأـنه ليس إلاـ أكـل المال بالباطل و المفروض عدم تحققه هنا.

[انعقاد الإجماع علی عدم الاعتناء بالمنافع النادرة]

[انعقاد الإجماع علی عدم الاعتناء بالمنافع النادرة]

فالعمدة فی المسألة الإجماع علی عدم الاعتناء بالمنافع النادرة

[مقتضی التأمل فی الأخبار عدم الاعتناء بالمنافع النادرة]

[مقتضی التأمل فی الأخبار عدم الاعتناء بالمنافع النادرة]

و هو الظاهر من التأمل فی الأخبار أيضا مثل ما دل علی تحريم بيع ما يحرم منفعته الغالبـة مع اشـتماله علی منفعـة نادرة محللة مثل قوله ص:

لعن الله اليهود حرمت عليهم الشـحوم فباعوهـا و أكلوا ثمنهـا بنـاء علی أن للشـحوم منفعـة نـادرة محللـة علی اليهود لأن ظاهر تحريمها عليهم تحريم أكلهـا أو سـائر منافعهـا المتعارفـة فلو لاـ أن النـادر فی نظر الشارع كالمعـدوم لم يكن وجه للمنع عن البيع- كما لم يمنع الشـارع عن بيع مـا له منفعـة محللـة مساويـة للمحرمـة فی التعارف و الاعتـداد (إلا أن يقال المنع فيها تعبـد للنجاسـة لا من حيث عـدم المنفعـة المتعارفـة فتأمـل.) و أوضـح من ذلـک قوله ع- فی روايـة تحف العقول فی ضابـط ما يكتسب به: و كل شـیء يكون لهم فيه الصـلاح من جهـة من الجهات فـذلک كله حلال بيعه و شـراؤه إلی آخر حـديث تحف العقول إذ لا يراد منه مجرد المنفعـة و إلا يعم الأشياء كلها.

و قوله فی آخره: إنما حرم الله الصناعة التی يجیء منها الفساد محضا نظير كذا و كذا إلی آخر ما ذكره فإن كثيرا من الأمثلة المذكورة هنـاک لها منافع محللـة فإن الأشـربة المحرمـة كثيرا ما ينتفع بها فی معالجـة الـدواب بل المرضـی فجعلها مما يجیء منه الفساد محضـا باعتبار عـدم الاعتناء بهـذه المصالـح لنـدرتها إلا أن الإشـكال فی تعيين المنفعـة النادرة و تمييزها عن غيرها فالواجب الرجوع فی مقام الشک إلی أدلة التجارة و نحوها مما ذكر

[جواز بيع السباع بناء علی وقوع التذكية عليها]

[جواز بيع السباع بناء على وقوع التذكية عليها]
و منه يظهر أن الأقوى جواز بيع السباع بناء على وقوع التذكية عليها للانتفاع البين بجلودها و قد نص فى الرواية على بعضها و كذا شحومها و عظامها. و أما لحومها فالمصرح به فى التذكرة عدم الجواز معللا بندور المنفعة المحللة المقصودة منه كإطعام الكلاب المحترمة و جوارح الطير

[جواز بيع الهرة]

[جواز بيع الهرة]
و يظهر أيضا جواز بيع الهرة و هو المنصوص فى غير واحد
المكاسب، ج ۱، ص ۲۱
من الروايات و نسبه فى موضع من التذكرة إلى علمائنا بخلاف القرد لأن المصلحة المقصودة منه و هو حفظ المتاع نادرة.

[عدم المنفعة المعتد بها يستند تارة إلى خسة الشيء و أخرى إلى قلته]

[عدم المنفعة المعتد بها يستند تارة إلى خسة الشيء و أخرى إلى قلته]
ثم اعلم أن عدم المنفعة المعتد بها يستند تارة إلى خسة الشيء كما ذكر من الأمثلة فى عبارة المبسوط و أخرى إلى قلته كجزء يسير من المال لا يبذل فى مقابلة مال كحبة حنطة. و الفرق أن الأول لا يملك و لا يدخل تحت اليد كما عرفت من التذكرة بخلاف الثانى فإنه يملك و لو غصبه غاصب كان عليه مثله إن كان مثليا خلافا للتذكرة فلم يوجب شيئا كغير المثلي و ضعفه بعض بأن اللازم حينئذ عدم الغرامة فيما لو غصب صبرة تدريجا و يمكن أن يلتزم فيه كما يلتزم فى غير المثلى فافهم ثم إن منع حق الاختصاص فى القسم الأول مشكل مع عموم قوله ص: من سبق إلى ما لم يسبق إليه أحد من المسلمين فهو أحق به مع عد أخذه قهرا ظلما عرفا

النوع الرابع ما يحرم الاكتساب به لكونه عملا محرما فى نفسه

اشارة

النوع الرابع ما يحرم الاكتساب به لكونه عملا محرما فى نفسه
و هذا النوع و إن كانت أفراده هى جميع الأعمال المحرمة القابلة لمقابلة المال بها فى الإجارة و الجعالة و غيرهما إلا أنه جرت عادة الأصحاب بذكر كثير مما من شأنه الاكتساب به من المحرمات بل و لغير ذلك مما لم يتعارف الاكتساب به كالغيبة و الكذب و نحوهما و كيف كان فنقتفى آثارهم بذكر أكثرها فى مسائل مرتبة بترتيب حروف أوائل عنواناتهم إن شاء الله تدليس الماشطة

المسألة الأولى تدليس الماشطة

اشارة

المسألة الأولى تدليس الماشطة

المرأة التی یراد تزویجها أو الأمة التی یراد بیعها حرام بلا خلاف کما عن الریاض و عن مجمع الفائدة الإجماع علیه و [کذا] فعل المرأة ذلک بنفسها

[بما ذا یحصل التدلیس]

[بما ذا یحصل التدلیس]
قال فی المقنعة و کسب المواشط حلال إذا لم یغششن و لم یدلسن فی عملهن فیصلن شعور النساء بشعور غیرهن من الناس و یشمن الخدود و یستعملن ما لا یجوز فی شریعة الإسلام فإن وصلن شعرهن بشعر غیر الناس لم یکن بذلک بأس و نحوه بعینه عبارة النهایة. و قال فی السرائر فی عداد المحرمات و عمل المواشط بالتدلیس بأن یشمن الخدود و یحمرنها و ینقشن بالأیدی و الأرجل و یصلن شعر النساء بشعر غیرهن و ما جری مجری ذلک انتهی و حکی نحوه عن الدروس و حاشیة الإرشاد

[هل یعد وشم الخدود و وصل الشعر بشعر الغیر من التدلیس]

[هل یعد وشم الخدود و وصل الشعر بشعر الغیر من التدلیس]
و فی عد وشم الخدود من جملة التدلیس تأمل لأن الوشم فی نفسه زینة. و کذا التأمل فی التفصیل بین وصل الشعر بشعر الإنسان و وصله بشعر غیره فإن ذلک لا مدخل له فی التدلیس و عدمه إلا أن یوجه الأول بأنه قد یکون الغرض من الوشم حدوث نقطة خضراء فی البدن حتی یتراءی بیاض سائر البدن و صفاؤه أکثر مما کان یری لو لا هذه النقطة و یوجه الثانی بأن شعر غیر المرأة لا یلتبس علی الشعر الأصلی للمرأة فلا یحصل التدلیس به بخلاف شعر المرأة. و کیف کان یظهر من بعض الأخبار المنع عن الوشم و وصل الشعر بشعر الغیر

[ظاهر بعض الأخبار المنع عن مطلق الوشم و وصل الشعر بشعر الغیر]

[ظاهر بعض الأخبار المنع عن مطلق الوشم و وصل الشعر بشعر الغیر]
و ظاهرها المنع و لو فی غیر مقام التدلیس ففی مرسلة ابن أبی عمیر عن رجل عن أبی عبد الله ع قال: دخلت ماشطة علی رسول الله ص فقال لها هل ترکت عملک أو أقمت علیه فقالت یا رسول الله أنا أعمله إلا أن تنهانی عنه فانتهی عنه فقال افعلی فإذا مشطت فلا تجلی الوجه بالخرقة فإنها تذهب بماء الوجه و لا تصلی شعر المرأة بشعر امرأة غیرها و أما شعر المعز فلا بأس به بأن یوصل بشعر المرأة و فی مرسلة الفقیه: لا بأس بکسب الماشطة ما لم تشارط و قبلت ما تعطی و لا تصل شعر المرأة بشعر امرأة غیرها و أما شعر المعز فلا بأس بأن یوصله بشعر المرأة و عن معانی الأخبار بسنده عن علی بن غراب عن جعفر بن محمد عن آبائه ع قال: لعن رسول الله ص النامصة و المنتمصة و الواشرة و الموتشرة و الواصلة و المستوصلة و الواشمة و المستوشمة. قال الصدوق قال علی بن غراب النامصة التی تنتف الشعر و المنتمصة التی یفعل ذلک بها و- الواشرة التی تشر أسنان المرأة و تفلجها و تحددها و الموتشرة التی یفعل ذلک بها و الواصلة التی تصل شعر المرأة بشعر امرأة غیرها و المستوصلة التی یفعل ذلک بها و الواشمة التی تشم وشما فی ید المرأة أو فی شیء من بدنها و هو أن تغرز بدنها أو ظهر کفها بإبرة حتی تؤثر فیه ثم تحشوها بالکحل أو شیء من النورة فتخضر و المستوشمة التی یفعل بها ذلک.

و ظاهر بعض الأخبار كراهة الوصل و لو بشعر غير المرأة

و ظاهر بعض الأخبار كراهة الوصل و لو بشعر غير المرأة
مثل ما عن عبد الله بن الحسن قال: سألته عن القرامل قال و ما القرامل قلت صوف تجعله النساء فی رءوسهن قال إن كان صوفا فلا بأس و إن كان شعرا فلا خير فيه من الواصلة و المستوصلة.

و ظاهر بعض الأخبار الجواز مطلقا

و ظاهر بعض الأخبار الجواز مطلقا
ففی رواية سعد الإسكاف قال: سئل أبو جعفر ع عن القرامل التی تضعها النساء فی رءوسهن يصلنه بشعورهن قال لا بأس على المرأة بما تزينت به لزوجها قال فقلت له بلغنا أن رسول الله ص لعن الواصلة و المستوصلة فقال ليس هناك إنما لعن رسول الله ص الواصلة التی تزنی فی شبابها فإذا كبرت قادت النساء إلى الرجال فتلك الواصلة

و يمكن الجمع بين الأخبار

و يمكن الجمع بين الأخبار
بالحكم بكراهة وصل مطلق الشعر كما فی رواية عبد الله بن الحسن و شدة الكراهة فی الوصل بشعر المرأة. و عن الخلاف و المنتهی الإجماع على أنه يكره وصل شعرها بشعر غيرها رجلا كان أو امرأة و أما ما عدا الوصل مما ذكر فی رواية معانی الأخبار فيمكن حملها أيضا على الكراهة لثبوت الرخصة من رواية سعد الإسكاف فی مطلق الزينة خصوصا مع صرف الإمام للنبوی الوارد فی الواصلة عن ظاهرها المتحد سياقا مع سائر ما ذكر فی النبوی و لعله أولی من تخصيص الرخصة بهذه الأمور- مع أنه لو لا الصرف لكان الواجب إما تخصيص الشعر بشعر المرأة أو تقييده بما إذا كان هو أو إحدی أخواته فی مقام التدليس فلا دليل على تحريمها فی غير مقام التدليس كفعل المرأة المزوجة ذلك لزوجها خصوصا بملاحظة ما فی رواية علی بن جعفر عن أخيه ع: عن المرأة تحف الشعر عن وجهها قال لا بأس و هذه أيضا قرينة على صرف إطلاق لعن النامصة فی النبوی عن ظاهره بإرادة التدليس و الحمل على الكراهة.

نعم قد يشكل الأمر فی وشم الأطفال

نعم قد يشكل الأمر فی وشم الأطفال
من حيث إنه إيذاء لهم بغير مصلحة بناء على أن لا مصلحة فيه لغير المرأة المتروجة إلا التدليس بإظهار شدة بياض البدن و صفائه بملاحظة النقطة الخضراء الكدرة فی البدن لكن الإنصاف أن كون ذلك تدليسا مشكل بل ممنوع بل هو تزيين للمرأة من حيث خلط البياض بالخضرة فهو تزيين لا موهم لما ليس فی البدن واقعا من البياض و الصفاء. نعم مثل نقش الأيدی و الأرجل بالسواد يمكن أن يكون الغالب فيه
المكاسب، ج ۱، ص ۲۲

إرادة إیهام بیاض البدن و صفائه و مثله الخط الأسود فوق الحاجبین أو وصل الحاجبین بالسواد لتوهم طولهما و تقوسهما.

[حصول التدلیس بمجرد رغبة الخاطب أو المشتری و إن علما بذلک]

[حصول التدلیس بمجرد رغبة الخاطب أو المشتری و إن علما بذلک]
ثم إن التدلیس بما ذکرنا إنما یحصل بمجرد رغبة الخاطب أو المشتری و إن علما أن هذا البیاض و الصفاء لیس واقعیا بل حدث بواسطة هذه الأمور فلا یقال إنها لیست بتدلیس لعدم خفاء أثرها علی الناظر و حینئذ فینبغی أن یعد من التدلیس لبس المرأة أو الأمة الثیاب الحمر أو الخضر الموجبة لظهور بیاض البدن و صفائه و الله العالم.

[کراهة کسب الماشطة مع شرط الأجرة المعینة]

[کراهة کسب الماشطة مع شرط الأجرة المعینة]
ثم إن المرسلة المتقدمة عن الفقیه دلت علی کراهة کسب الماشطة- مع شرط الأجرة المعینة و حکی الفتوی به عن المقنع و غیره. و المراد بقوله ع إذا قبلت ما تعطی البناء علی ذلک حین العمل و إلا فلا یلحق العمل بعد وقوعه ما یوجب کراهته.

[الحکمة فی أولویة قبول ما یعطاه الحجام و الختان و الماشطة]

[الحکمة فی أولویة قبول ما یعطاه الحجام و الختان و الماشطة]
ثم إن أولویة قبول ما یعطی و عدم مطالبة الزائد إما لأن الغالب عدم نقص ما تعطی عن أجرة مثل العمل إلا أن مثل الماشطة و الحجام و الختان و نحوهم کثیرا ما یتوقعون أزید مما یستحقون خصوصا من أولی المروءة و الثروة و ربما یبادرون إلی هتک العرض إذا منعوا و لا یعطون ما یتوقعون من الزیادة أو بعضه إلا استحیاء و صیانة للعرض. و هذا لا یخلو عن شبهه فأمروا فی الشریعة الإسلامیة بالقناعة بما یعطون و ترک مطالبة الزائد فلا ینافی ذلک جواز مطالبة الزائد و الامتناع عن قبول ما یعطی إذا اتفق کونه دون أجرة المثل و إما لأن المشارطة فی مثل هذه الأمور لا یلیق بشأن کثیر من الأشخاص لأن المماکسة فیها خلاف المروءة و المسامحة فیها قد لا تکون مصلحة لکثرة طمع هذه الأصناف فأمروا بترک المشارطة و الإقدام علی العمل بأقل ما یعطی و قبوله و ترک مطالبة الزائد مستحب للعامل و إن وجب علی من عمل له إیفاء تمام ما یستحقه من أجرة المثل فهو مکلف وجوبا بالإیفاء و العامل مکلف ندبا بالسکوت و ترک المطالبة خصوصا علی ما یعتاده هؤلاء من سوء الاقتضاء أو لأن الأولی فی حق العامل قصد التبرع بالعمل و قبول ما یعطی علی وجه التبرع أیضا فلا ینافی ذلک ما ورد من قوله ع: لا تستعملن أجیرا حتی تقاطعه
تزین الرجل بما یحرم علیه

المسألة الثانیة [حرمة تزیین الرجل بما یختص بالنساء و کذا العکس]

اشارة

المسألۀ الثانیۀ [حرمۀ تزیین الرجل بما یختص بالنساء و کذا العکس]
تزین الرجل بما یحرم علیه من لبس الحریر و الذهب حرام لما ثبت فی محله من حرمتها علی الرجال و ما یختص بالنساء من اللباس کالسوار و الخلخال و الثیاب المختصۀ بهن فی العادات علی ما ذکره فی المسالک. و کذا العکس أعنی تزین المرأۀ بما یخص الرجال کالمنطقۀ و العمامۀ و یختلف باختلاف العادات

[لا دلیل علی الحرمۀ عدا النبوی]

اشارة

[لا دلیل علی الحرمۀ عدا النبوی]
و اعترف غیر واحد بعدم العثور علی دلیل لهذا الحکم عدا النبوی المشهور المحکی عن الکافی و العلل: لعن الله المتشبهین من الرجال بالنساء و المتشبهات من النساء بالرجال

و فی دلالته قصور

و فی دلالته قصور
لأن الظاهر من التشبه تأنث الذکر و تذکر الأنثی لا مجرد لبس أحدهما لباس الآخر مع عدم قصد التشبه. و یؤیده المحکی عن العلل: إن علیا ع رأی رجلا به تأنث فی مسجد رسول الله ص فقال له اخرج من مسجد رسول الله ص فإنی سمعت رسول الله ص یقول لعن الله إلی آخر الحدیث و فی روایۀ یعقوب بن جعفر الواردۀ فی المساحقۀ: أن فیهن قال رسول الله ص لعن الله المتشبهات بالرجال من النساء إلی آخر الحدیث و فی روایۀ أبی خدیجۀ عن أبی عبد الله ع: لعن رسول الله ص المتشبهین من الرجال بالنساء و المتشبهات من النساء بالرجال و هم المخنثون و اللائی ینکحن بعضهن بعضا نعم فی روایۀ سماعۀ عن أبی عبد الله ع: عن رجل یجر ثیابه قال إنی لأکره أن یتشبه بالنساء و عنه عن آبائه ع: کان رسول الله ص یزجر الرجل أن یتشبه بالنساء و ینهی المرأۀ أن تتشبه بالرجال فی لباسها و فیهما خصوصا الأولی بقرینۀ المورد ظهور فی الکراهۀ فالحکم المذکور لا یخلو عن إشکال.

ثم الخنثی یجب علیها ترک الزینتین المختصتین بکل من الرجل و المرأۀ

ثم الخنثی یجب علیها ترک الزینتین المختصتین بکل من الرجل و المرأۀ
کما صرح به جماعۀ لأنها یحرم علیها لباس مخالفۀ فی الذکورۀ و الأنوثۀ و هو مردد بین اللبسین فیجتنب عنهما مقدمۀ لأنهما له من قبیل المشتبهین المعلوم حرمۀ أحدهما و یشکل بناء علی کون مدرک الحکم حرمۀ التشبه بأن الظاهر من التشبه صورۀ علم المتشبه

التشبیب

المسألۀ الثالثۀ التشبیب بالمرأۀ المعروفۀ المؤمنۀ المحترمۀ

[بیان معنی التشبیب]

[بيان معنى التشبيب]

و هو كما فى جامع المقاصد ذكر محاسنها و إظهار شدة حبها بالشعر حرام على ما عن المبسوط و جماعة كالفاضلين و الشهيدين و المحقق الثانى

[أدلة الحرمة]

[أدلة الحرمة]

و استدل عليه بلزوم تفضيحها و هتك حرمتها و إيذائها و إغراء الفساق بها و إدخال النقص عليها و على أهلها و لذا لا ترضى النفوس الآبية ذوات الغيرة و الحمية أن يذكر ذاكر عشق بعض بناتهم و أخواتهم بل البعيدات من قراباتهم.

و الإنصاف أن هذه الوجوه لا تنهض لإثبات التحريم

و الإنصاف أن هذه الوجوه لا تنهض لإثبات التحريم

مع كونه أخص من المدعى إذ قد لا يتحقق شىء من المذكورات فى التشبيب بل و أعم منه من وجه فإن التشبيب بالزوجة قد يوجب أكثر المذكورات.

[الاستدلال بعمومات حرمة اللهو و الباطل و الفحشاء و فحوى ما دل على حرمة ما يوجب تهييج القوة الشهوية]

[الاستدلال بعمومات حرمة اللهو و الباطل و الفحشاء و فحوى ما دل على حرمة ما يوجب تهييج القوة الشهوية]

و يمكن أن يستدل عليه بما سيجىء من عمومات حرمة اللهو و الباطل و ما دل على حرمة الفحشاء و منافاته للعفاف المأخوذ فى العدالة و فحوى ما دل على حرمة ما يوجب و لو بعيدا تهييج القوة الشهوية بالنسبة إلى غير الحليلة مثل ما دل عن المنع عن النظر لأنه سهم من سهام إبليس و المنع عن الخلوة بالأجنبية لأن ثالثهما الشيطان و كراهة جلوس الرجل فى مكان المرأة حتى يبرد المكان. و يرجحان التستر عن نساء أهل الذمة لأنهن يصفن لأزواجهن و التستر عن الصبى المميز الذى يصف ما يرى. و النهى فى الكتاب العزيز بقوله تعالى فَلا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِى فِى قَلْبِهِ مَرَضٌ و عن أن يضربن بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ ما يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ إلى غير ذلك من المحرمات و المكروهات التى يعلم منها حرمة ذكر المرأة المعينة المحترمة بما يهيج الشهوة عليها خصوصا ذات البعل التى لم يرض الشارع بتعريضها للنكاح بقوله رب راغب فيك

[لا يبعد القول بجواز التشبيب بالمخطوبة قبل العقد]

[لا يبعد القول بجواز التشبيب بالمخطوبة قبل العقد]

نعم لو قيل بعدم حرمة التشبيب بالمخطوبة قبل العقد بل مطلق من يراد تزوجها لم يكن بعيدا لعدم جريان أكثر ما ذكر فيها و المسألة غير صافية عن الاشتباه و الإشكال. ثم إن المحكى عن المبسوط و جماعة جواز التشبيب بالحليلة بزيادة الكراهة عن المبسوط

[جواز التشبيب بالمرأة المبهمة]

[جواز التشبيب بالمرأة المبهمة]
و ظاهر الكل جواز التشبيب بالمرأة المبهمة بأن يتخيل امرأة و يتشبب بها و أما المعروفة عند القائل دون السامع سواء علم السامع إجمالا إنه يقصد معينة أم لا ففيه إشكال. و فى جامع المقاصد كما عن الحواشى الحرمة فى الصورة الأولى و فيه إشكال من جهة اختلاف الوجوه المتقدمة للتحريم و كذا إذا لم يكن هنا سامع.

و أما اعتبار الإيمان

و أما اعتبار الإيمان
فاختاره فى القواعد و التذكرة و تبعه بعض الأساطين
المكاسب، ج ۱، ص ۲۳
لعدم احترام غير المؤمنة و فى جامع المقاصد كما عن غيره حرمة التشبيب بنساء أهل الذمة لفحوى حرمة النظر إليهن و نقض بحرمة النظر إلى نساء أهل الحرب مع أنه صرح بجواز التشبيب بهن و المسألة مشكلة من جهة الاشتباه فى مدرك أصل الحكم و كيف كان فإذا شك المستمع فى تحقق شروط الحرمة لم يحرم عليه الاستماع كما صرح به فى جامع المقاصد.

و أما التشبيب بالغلام فهو محرم على كل حال

و أما التشبيب بالغلام فهو محرم على كل حال
كما عن الشهيدين و المحقق الثانى و كاشف اللثام لأنه فحش محض فيشتمل على الإغراء بالقبيح و عن المفاتيح أن فى إطلاق الحكم نظرا و الله العالم
التصوير

المسألة الرابعة تصوير ذوات الأرواح حرام

اشارة

المسألة الرابعة تصوير ذوات الأرواح حرام
إذا كانت الصورة مجسمة بلا خلاف فتوى و نصا و كذا مع عدم التجسم وفاقا لظاهر النهاية و صريح السرائر و المحكى عن حواشى الشهيد و الميسية و المسالك و إيضاح النافع و الكفاية و مجمع البرهان و غيرهم

[الأخبار المستفيضة الدالة على حرمة مجرد النقش]

[الأخبار المستفيضة الدالة على حرمة مجرد النقش]

للروايات المستفيضة مثل قوله ع: نهى [رسول الله ص] أن ينقش شيء من الحيوان على الخاتم و قوله ع: و نهى عن تزويق البيوت قلت و ما تزويق البيوت قال تصاوير التماثيل و المتقدم عن تحف العقول: و صنعة صنوف التصاوير ما لم يكن مثال الروحانى و قوله ع فى عدة أخبار: من صور صورة كلفه الله يوم القيامة أن ينفخ فيها و ليس بنافخ. و قد يستظهر اختصاصها بالمجسمة من حيث إن النفخ فى الروح لا- يكون إلا- فى المجسمة و إرادة تجسم النقش مقدمة للنفخ ثم النفخ فيه خلاف الظاهر. و فيه أن النفخ يمكن تصوره فى النقش بملاحظة محله بل بدونها كما فى أمر الإمام ع الأسد المنقوش على البساط بأخذ الساحر فى مجلس الخليفة أو بملاحظة لون النقش الذى هو فى الحقيقة أجزاء لطيفة من الصبغ. و الحاصل أن مثل هذا لا يعد قرينة عرفا على تخصيص الصورة بالمجسم و أظهر من الكل صحيحة محمد بن مسلم قال: سألت أبا عبد الله ع عن تماثيل الشجر و الشمس و القمر فقال لا بأس ما لم يكن شيئا من الحيوان فإن ذكر الشمس و القمر قرينة على إرادة مجرد النقش. و مثل قوله ع: من جدد قبرا أو مثل مثالا فقد خرج عن الإسلام. فإن المثال و التصوير مترادفان على ما حكاه كاشف اللثام عن أهل اللغة مع أن الشائع من التصوير و المطلوب منه هى الصور المنقوشة على أشكال الرجال و النساء و الطيور و السباع دون الأجسام المصنوعة على تلك الإشكال

[استظهار أن الحكمة فى التحريم هى حرمة التشبه بالخالق]

[استظهار أن الحكمة فى التحريم هى حرمة التشبه بالخالق]

و يؤيده أن الظاهر أن الحكمة فى التحريم هى حرمة التشبه بالخالق فى إبداع الحيوانات و أعضائها على الإشكال المطبوعة التى يعجز البشر عن نقشها على ما هى عليه فضلا عن اختراعها و لذا منع بعض الأساطين عن تمكين غير المكلف من ذلك. و من المعلوم أن المادة لا دخل لها فى هذه الاختراعات العجيبة فالتشبه إنما يحصل بالنقش و التشكيل لا غير

و من هنا يمكن استظهار اختصاص الحكم بذوات الأرواح

و من هنا يمكن استظهار اختصاص الحكم بذوات الأرواح

فإن صور غيرها كثيرا ما يحصل بفعل الإنسان للدواعى الأخر غير قصد التصوير و لا يحصل به تشبه بحضرة المبدع تعالى عن التشبيه بل كل ما يصنعه الإنسان من التصرف فى الأجسام فيقع على شكل واحد من مخلوقات الله تعالى.

[ما أفاده فى كشف اللثام من النقض على التعميم]

[ما أفاده فى كشف اللثام من النقض على التعميم]

و لذا قال كاشف اللثام على ما حكى عنه فى مسألة كراهة الصلاة فى الثوب المشتمل على التماثيل أنه لو عمت الكراهة لتماثيل ذى الروح و غيرها كرهت الثياب ذوات الأعلام لشبه الأعلام بالأخشاب و القصبات و نحوها و الثياب المحشوة لشبه طرائقها المخيطة بها بل الثياب قاطبة لشبه خيوطها بالأخشاب و نحوها انتهى و إن كان ما ذكره لا يخلو عن نظر كما سيجىء هذا. و لكن العمدة فى اختصاص الحكم بذوات الأرواح أصالة الإباحة مضافا إلى ما دل على الرخصة مثل صحيحة محمد بن مسلم السابقة و رواية التحف المتقدمة و ما ورد: فى تفسير قوله تعالى يَعْمَلُونَ لَهُ ما يَشاءُ مِنْ مَحارِيبَ وَ تَماثِيلَ فى قوله ع و الله ما هى تماثيل الرجال و النساء و

لكنها تماثيل الشجر و شبهه و الظاهر شمولها للجسم و غيره فبها يقيد بعض ما مر من الإطلاق خلافا لظاهر جماعة

[ظاهر بعض تعميم الحكم لغير ذی الروح]

[ظاهر بعض تعميم الحكم لغير ذی الروح]
حيث إنهم بين من يحكی عنه تعميمه الحكم لغير ذی الروح و لو لم يكن مجسما لبعض الإطلاقات اللازم تقييدها بما تقدم مثل قوله ع: و ينهی عن تزويق البيوت و قوله ع: من مثل مثالا إلی آخر الحديث

[ظاهر بعض تخصيص الحكم بالمجسم]

[ظاهر بعض تخصيص الحكم بالمجسم]
و بين من عبر بالتماثيل المجسمة بناء علی شمول التمثال لغير الحيوان كما هو كذلك فخص الحكم بالمجسم لأن المتيقن من المقيدات للإطلاقات و الظاهر منها بحكم غلبة الاستعمال و الوجود النقوش لا غير و فيه أن هذا الظهور لو اعتبر لسقط الإطلاقات عن نهوضها لإثبات حرمة المجسم فتعين حملها علی الكراهة دون التخصيص بالمجسمة. و بالجملة التمثال فی الإطلاقات المانعة مثل قوله ص من مثل مثالا إن كان ظاهرا فی شمول الحكم للمجسم كان كذلك فی الأدلة المرخصة لما عدا الحيوان كرواية تحف العقول و صحيحة محمد بن مسلم و ما فی تفسير الآية فدعوی ظهور الإطلاقات المانعة فی العموم و اختصاص المقيدات المجوزة بالنقوش تحكم.

[خروج تصوير ما هو مصنوع للعباد عن أدلة الحرمة]

[خروج تصوير ما هو مصنوع للعباد عن أدلة الحرمة]
ثم إنه لو عممنا الحكم بغير الحيوان مطلقا أو مع التجسم فالظاهر أن المراد به ما كان مخلوقا لله سبحانه علی هيئة خاصة معجبة للناظر علی وجه تميل النفس إلی مشاهدة صورتها المجردة عن المادة أو معها فمثل تمثال السيف و الرمح و القصور و الأبنية و السفن مما هو مصنوع للعباد و إن كانت فی هيئة حسنة معجبة خارج. و كذا مثل تمثال القصبات و الأخشاب و الجبال و الشطوط مما خلق الله لا علی هيئة معجبة للناظر بحيث تميل النفس إلی مشاهدتها و لو بالصور الحاكية لها لعدم شمول الأدلة لذلك كله هذا كله مع قصد الحكاية و التمثيل فلو دعت الحاجة إلی عمل شیء يكون شبيها بشیء من خلق الله و لو كان حيوانا من غير قصد الحكاية فلا بأس قطعا و منه يظهر النظر فيما تقدم عن كاشف اللثام.

ثم إن المرجع فی الصورة إلی العرف

ثم إن المرجع فی الصورة إلی العرف
فلا يقدح فی الحرمة نقص بعض الأعضاء و ليس فيما ورد من رجحان تغير الصورة بقلع عينها أو كسر رأسها دلالة علی جواز تصوير الناقص

و لو صور بعض أجزاء الحیوان ففی حرمته نظر بل منع

و لو صور بعض أجزاء الحیوان ففی حرمته نظر بل منع
و علیه فلو صور نصف الحیوان من رأسه إلی وسطه فإن قدر الباقی موجودا بأن فرضه إنسانا جالسا لا یتبین ما دون وسطه حرم و إن قصد النصف لا- غیر لم یحرم إلا- مع صدق الحیوان علی هذا النصف و لو بدا له فی إتمامه حرم الإتمام لصدق التصویر بإکمال الصورة لأنه إیجاد لها و لو اشتغل بتصویر حیوان فعل حراما حتی لو بدا له فی إتمامه و هل یکون ما فعل حراما من حیث التصویر أو لا یحرم إلا من حیث التجری وجهان من أنه لم یقع إلا بعض مقدمات الحرام بقصد تحققه و من أن معنی حرمة الفعل عرفا لیس إلا حرمة الاشتغال به عمدا فلا تراعی الحرمة بإتمام
المکاسب، ج۱، ص ۲۴
العمل. و الفرق بین فعل الواجب المتوقف استحقاق الثواب علی إتمامه و بین الحرام هو قضاء العرف فتأمل

بقی الکلام فی جواز اقتناء ما حرم عمله من الصور و عدمه

اشارة

بقی الکلام فی جواز اقتناء ما حرم عمله من الصور و عدمه
فالمحکی عن شرح الإرشاد للمحقق الأردبیلی أن المستفاد من الأخبار الصحیحة و أقوال الأصحاب عدم حرمة إبقاء الصور و قرره الحاکی علی هذه الاستفادة.
و ممن اعترف بعدم الدلیل علی الحرمة المحقق الثانی فی جامع المقاصد مفرعا علی ذلک جواز بیع الصور المعمولة و عدم لحوقها بآلات اللهو و القمار و أوانی النقدین و صرح فی حاشیة الإرشاد بجواز النظر إلیها. لکن ظاهر کلام بعض القدماء حرمة بیع التماثیل و ابتیاعها ففی المقنعة بعد أن ذکر فیما یحرم الاکتساب به الخمر و صناعتها و بیعها قال و عمل الأصنام و الصلبان و التماثیل المجسمة و الشطرنج و النرد و ما أشبه ذلک حرام و بیعه و ابتیاعه حرام انتهی و فی النهایة و عمل الأصنام و الصلبان و التماثیل المجسمة و الصور و الشطرنج و النرد و سائر أنواع القمار حتی لعب الصبیان بالجوز و التجارة فیها و التصرف فیها و التکسب بها محظور انتهی و نحوها ظاهر السرائر

و یمکن أن یستدل للحرمة

و یمکن أن یستدل للحرمة
مضافا إلی أن الظاهر من تحریم عمل الشیء مبغوضیة وجود المعمول ابتداء و استدامة بما تقدم فی صحیحة ابن مسلم من قوله ع: لا بأس ما لم یکن حیوانا بناء علی أن الظاهر من سؤال الراوی عن التماثیل سؤاله عن حکم الفعل المتعارف المتعلق بها العام البلوی و هو الاقتناء. و أما نفس الإیجاد فهو عمل مختص بالنقاش أ لا تری أنه لو سئل عن الخمر فأجاب بالحرمة أو عن العصیر فأجاب بالإباحة انصرف الذهن إلی شربهما دون صنعتهما بل ما نحن فیه أولی بالانصراف لأن صنعة العصیر و الخمر یقع من کل أحد بخلاف صنعة التماثیل و بما تقدم من الحصر فی قوله ع فی روایة تحف العقول: إنما حرم الله الصناعة التی یجیء فیها الفساد محضا و لا یکون منه و فیه شیء من وجوه الصلاح إلی قوله ع یحرم جمیع التقلب فیه فإن ظاهره أن کل ما یحرم صنعته و منها التصاویر یجیء منها الفساد

محضا يحرم جميع التقلب فيه بمقتضى ما ذكر فى الروايـة بعـد هـذه الفقرة. و بالنبوى: لا تدع صورة إلا محوتها و لا كلبا إلا قتلته بناء على إرادة الكلب الهراش المؤذى الـذى يحرم اقتنـاؤه. و مـا عن قرب الإسـناد بسـنده عن على بن جعفر ع عن أخيه ع قـال: سـألته عن التماثيـل هـل يصـلح أن يلعب بها قال لا و بما ورد فى إنكار أن المعمول لسـليمان على نبينا و آله و عليه السـلام هى تماثيل الرجال و النساء فإن الإنكار إنما يرجع إلى مشـيه سـليمان للمعمول كما هو ظاهر الآيـة دون أصل العمل فدل على كون مشـيه وجود التمثال من المنكرات الـتى لاـ يليق بمنصب النبوة. و بمفهوم صـحيحة زرارة عن أبى جعفر ع: لاـ بـأس بـأن يكون التماثيـل فى الـبيوت إذا غيرت رءوسـها و ترك ما سوى ذلك و روايـة المثنى عن أبى عبد الله ع: إن عليا ع يكره الصور فى البيوت بضـميمة ما ورد فى رواية أخرى مرويـة فى باب الربا: إن عليا ع لم يكن يكره الحلال و روايـة الحلبى المحكية عن مكارم الأخلاق عن أبى عبد الله ع قال: أهديت إلى طنفسة من الشام فيها تماثيل طائر فأمرت به فغير رأسه فجعل كهيئة الشجر

[المناقشة فى أدلة حرمة الاقتناء]

[المناقشة فى أدلة حرمة الاقتناء]

هـذا و فى الجميع نظر أمـا الأول فلأن الممنوع هو إيجاد الصورة و ليس وجودها مبغوضا حتى يجب رفعه. نعم قـد يفهم الملازمـة من سيـاق الـدليل أو من خـارج كمـا أن حرمـة إيجاد النجاسـة فى المسـجد يسـتلزم مبغوضـية وجودها فيه المسـتلزم لوجوب رفعها. و أما الروايـات فالصـحيحة الأولى غير ظـاهرة فى السؤال عن الاقتنـاء لأن عمل الصور مما هو مركوز فى الأذهان حتى أن السؤال عن حكم اقتنائها بعد معرفة حرمة عملها إذ لا يحتمل حرمة اقتناء ما لا يحرم عمله. و أما الحصـر فى رواية تحف العقول فهو بقرينة الفقرة السابقة منه الواردة فى تقسيـم الصـناعات إلى ما يترتب عليه الحلال و الحرام و ما لا يترتب عليه إلا الحرام إضافى بالنسـبة إلى هذين القسمين يعنى لم يحرم من القسـمين إلا ما ينحصـر فائـدته فى الحرام و لا يترتب عليه إلا الفساد. نعم يمكن أن يقال إن الحصـر وارد فى مساق التعليل و إعطاء الضابطـة للفرق بين الصـنائع لا لبيان حرمـة خصوص القسم المـذكور. و أما النبوى فسـياقه ظاهر فى الكراهة كما يدل عليه عموم الأمر بقتل الكلاب. و قوله ع فى بعض هـذه الروايات و لا قبرا إلا سويته. و أما روايـة على بن جعفر فلا تدل إلا على كراهة اللعب بـالصورة و لاـ نمنعهـا بـل و لاـ الحرمـة إذا كان اللعب على وجه اللهو و أما ما فى تفسير الآيـة فظاهره رجوع الإنكار إلى مشـية سليمـان على نبينـا و آله و عليه السـلام لعملهم بمعنى إذنه فيه أو إلى تقريره لهم فى العمـل و أمـا الصـحيحة فالبأس فيها محمول على الكراهـة لأجـل الصـلاة أو مطلقـا مع دلاـلته على جواز الاقتناء و عـدم وجوب المحو. و أما ما ورد من أن عليا ع لم يكن يكره الحلال فمحمول على المباح المتساوى طرفاه لأنه ع كان يكره المكروه قطعا. و أما رواية الحلبى فلا دلالة لها على الوجوب أصلا

[معارضة روايات حرمة الاقتناء مع روايات الجواز]

[معارضة روايات حرمة الاقتناء مع روايات الجواز]

و لو سـلم الظهور فى الجميع فهى معارضـة بما هو أظهر و أكثر مثل صـحيحة الحلبى عن أبى عبد الله ع: ربما قمت أصـلى و بين يدى الوسـادة فيها تماثيل طير فجعلت عليها ثوبا و روايـة على بن جعفر عن أخيه ع: عن الخاتم يكون فيه نقش تماثيل طير أو سـبع أ يصـلى فيه قال لا بأس و عنه ع عن أخيه: عن البيت فيه صورة سمكة أو طير يعبث به أهل البيت هل يصلى فيه قال لا حتى يقطع رأسه و يفسد و روايـة أبى بصير قـال: سـألت أبـا عبـد الله ع عن الوسادة و البساط يكون فيه التماثيل قال لا بأس به يكون فى البيت قلت ما التماثيل فقال كل شـىء يوطأ فلا بأس به و سـياق السؤال مع عموم الجواب يأبى عن تقييد الحكم بما يجوز عمله كما لا يخفى. و رواية أخرى لأبى بصـير قال: قلت لأبى عبـد الله ع إنا نبسط عندنا الوسائد فيها التماثيل و نفرشـها قال لا بأس بما يبسط و يفرش و يوطأ و إنما يكره منها ما نصب على الحائط و على السـرير و عن قرب الإسـناد عن على بن جعفر عن أخيه ع قال: سألته عن رجل كان فى بيته تماثيل أو

فی ستر و لم یعلم بها و هو یصلی فی ذلک البیت ثم علم ما علیه قال ع لیس علیه فیما لم یعلم شیء فإذا علم فلینزع الستر و لیکسر رءوس التماثیل فإن ظاهره أن الأمر بالکسر لأجل کون البیت مما یصلی فیه و لذلک لم یأمر ع بتغییر ما علی الستر و اکتفی بنزعه و منه یظهر أن ثبوت البأس فی صحیحة زرارة السابقة مع عدم تغییر الرءوس إنما هو لأجل الصلاة.

[مختار المؤلف]

[مختار المؤلف]

و کیف کان

المکاسب، ج ۱، ص ۲۵

فالمستفاد من جمیع ما ورد من الأخبار الکثیرة فی کراهة الصلاة فی البیت الذی فیه التماثیل إلا إذا غیرت أو کانت بعین واحدة أو ألقی علیها ثوب جواز اتخاذها و عمومها یشمل المجسمة و غیرها و یؤید الکراهة الجمع بین اقتناء الصور و التماثیل فی البیت- و اقتناء الکلب و الإناء المجتمع فیه البول فی الأخبار الکثیرة مثل ما روی عنهم ع مستفیضا عن جبرئیل علی نبینا و آله و علیه السلام: أننا لا ندخل بیتا فیه صورة إنسان و لا بیتا یبال فیه و لا بیتا فیه کلب و فی بعض الأخبار إضافة الجنب إلیها و الله العالم بأحکامه

التطفیف

المسألة الخامسة التطفیف حرام

اشارة

المسألة الخامسة التطفیف حرام

ذکره فی القواعد فی المکاسب و لعله استطرادا و المراد اتخاذه کسبا بأن ینصب نفسه کیالا أو وزانا فیطفف للبائع و کیف کان فلا إشکال فی حرمته و یدل علیه الأدلة الأربعة.

ثم إن البخس فی العد و الذرع- یلحق به حکما

ثم إن البخس فی العد و الذرع- یلحق به حکما

و إن خرج عن موضوعه

و لو وازن الربوی بجنسه فطفف فی أحدهما

و لو وازن الربوی بجنسه فطفف فی أحدهما

فإن جرت المعاوضة علی الوزن المعلوم الکلی فیدفع الموزون علی أنه بذلک الوزن اشتغلت ذمته بما نقص و إن جرت علی الموزون المعین باعتقاد المشتری أنه بذلک الوزن فسدت المعاوضة فی الجمیع للزوم الربا و لو جرت علیه علی أنه بذلک الوزن یجعل ذلک عنوانا للعوض فحصل الاختلاف بین العنوان و المشار إلیه لم یبعد الصحة و یمکن ابتناؤه علی أن لاشتراط المقدار مع تخلفه قسطا من

العوض أم لا فعلی الأول یصح دون الثانی

التنجیم

المسألة السادسة التنجیم حرام

اشارة

المسألة السادسة التنجیم حرام

و هو کما فی جامع المقاصد الإخبار عن أحکام النجوم باعتبار الحرکات الفلکیة و الاتصالات الکوکبیة و توضیح المطلب یتوقف علی الکلام فی مقامات

الأول الظاهر أنه لا یحرم الإخبار عن الأوضاع الفلکیة المبتنیة علی سیر الکواکب

اشارة

الأول الظاهر أنه لا یحرم الإخبار عن الأوضاع الفلکیة المبتنیة علی سیر الکواکب

کالخسوف الناشئ عن حیلولة الأرض بین النیرین و الکسوف الناشئ عن حیلولة القمر أو غیره بل یجوز الإخبار بذلک إما جزما إذا استند إلی ما یعتقده برهانا أو ظنا إذا استند إلی الأمارات

و قد اعترف بذلک جملة ممن أنکر التنجیم

و قد اعترف بذلک جملة ممن أنکر التنجیم

منهم السید المرتضی و الشیخ أبو الفتح الکراجکی فیما حکی عنهما فی رد الاستدلال علی إصابتهم فی الأحکام بإصابتهم فی الأوضاع ما حاصله أن الکسوفات و اقتران الکواکب و انفصالها من باب الحساب و سیر الکواکب و له أصول صحیحة و قواعد سدیدة و لیس کذلک ما یدعونه عن تأثیر الکواکب فی الخیر و الشر و النفع و الضرر و لو لم یکن الفرق بین الأمرین إلا الإصابة الدائمة المتصلة فی الکسوفات و ما یجری مجراها فلا یکاد یبین فیها خطأ و أن الخطأ الدائم المعهود إنما هو فی الأحکام حتی أن الصواب فیها عزیز و ما یتفق فیها من الإصابة قد یتفق من المخمن أکثر منه فحمل أحد الأمرین علی الآخر بهت و قلة دین و حیاء انتهی المحکی من کلام السید رحمه الله و قد أشار إلی جواز ذلک فی جامع المقاصد مؤیدا ذلک بما ورد من کراهة السفر و التزویج فی برج العقرب.

[عدم الإصابة الدائمة فی إخبار الفلکین بالأوضاع]

[عدم الإصابة الدائمة فی إخبار الفلکین بالأوضاع]

لکن ما ذکره السید رحمه الله عن الإصابة الدائمة فی الإخبار عن الأوضاع محل نظر لأن خطأهم فی الحساب فی غایة الکثرة و لذلک لا یجوز الاعتماد فی ذلک علی عدولهم فضلا عن فساقهم لأن حساباتهم مبتنیة علی أمور نظریة مبتنیة علی نظریات أخری إلا فیما هو کالبدیهی مثل إخبارهم بکون القمر فی هذا الیوم فی برج العقرب و انتقال الشمس عن برج إلی برج فی هذا الیوم و إن کان یقع

الاختلاف بینهم فیما یرجع إلی تفاوت یسیر و یمکن الاعتماد فی مثل ذلک علی شهادة عدلین منهم إذا احتاج الحاکم لتعیین أجل دین أو نحوه.

الثانی یجوز الإخبار بحدوث الأحکام عن الاتصالات و الحرکات المذکورة

اشارة

الثانی یجوز الإخبار بحدوث الأحکام عن الاتصالات و الحرکات المذکورة
بأن یحکم بوجود کذا فی المستقبل عند الوضع المعین من القرب و البعد و المقابلة و الاقتران بین الکوکبین إذا کان علی وجه الظن المستند إلی تجربة محصلة أو منقولة فی وقوع تلک الحادثة بإرادة الله عند الوضع الخاص من دون اعتقاد ربط بینهما أصلا بل الظاهر حینئذ جواز الإخبار علی وجه القطع إذا استند إلی تجربة قطعیة إذ لا حرج علی من حکم قطعا بالمطر فی هذه اللیلة نظرا إلی ما جربه من نزول کلبه عن السطح إلی داخل البیت مثلا

[قصة المحقق نصیر الدین الطوسی و الطحان]

[قصة المحقق نصیر الدین الطوسی و الطحان]
کما حکی أنه اتفق ذلک لمروج هذا العلم بل محییه نصیر الملة و الدین حیث نزل فی بعض أسفاره علی طحان له طاحونة خارج البلد فلما دخل منزله صعد السطح لحرارة الهواء فقال له صاحب المنزل انزل و نم فی البیت تحفظا من المطر فنظر المحقق إلی الأوضاع الفلکیة فلم یر شیئا فیما هی مظنة للتأثیر فی المطر فقال صاحب المنزل إن لی کلبا ینزل فی کل لیلة یحس المطر فیها إلی البیت فلم یقبل منه المحقق ذلک و بات فوق السطح فجاءه المطر فی اللیل و تعجب المحقق. ثم إن ما سیجیء فی عدم جواز تصدیق المنجم یراد به غیر هذا أو ینصرف إلی غیره لما عرفت من معنی التنجیم

الثالث الإخبار عن الحادثات و الحکم بها مستندا إلی تأثیر الاتصالات المذکورة

اشارة

الثالث الإخبار عن الحادثات و الحکم بها مستندا إلی تأثیر الاتصالات المذکورة
فیها بالاستقلال أو بالمدخلیة و هو المصطلح علیه بالتنجیم فظاهر الفتاوی و النصوص حرمته مؤکدة

[النصوص الدالة علی الحرمة]

اشارة

[النصوص الدالة علی الحرمة]
فقد أرسل المحقق فی المعتبر عن النبی ص: أنه من صدق منجما أو کاهنا فقد کفر بما أنزل علی محمد ص و هو یدل علی حرمة حکم المنجم بأبلغ وجه. و فی روایة نصر بن قابوس عن الصادق ع: إن المنجم ملعون و الکاهن ملعون و الساحر ملعون

[محاورة أمير المؤمنين (ع) مع بعض المنجمين]

[محاورة أمير المؤمنين (ع) مع بعض المنجمين]

و فی نهج البلاغة: أنه ع لما أراد المسیر إلی بعض أسفاره فقال له بعض أصحابه إن سرت فی هذا الوقت خشیت أن لا تظفر بمرادک من طریق علم النجوم فقال ع له أ تزعم أنک تهدی إلی الساعة التی من سار فیها انصرف عنه السوء و تخوف من الساعة التی من سار فیها حاق به الضر فمن صدقک بهذا فقد کذب القرآن و استغنی عن الاستعانة بالله فی نیل المحبوب و دفع المکروه إلی أن قال ع أیها الناس إیاکم و تعلم النجوم إلا ما یهتدی به فی بر أو بحر فإنها تدعو إلی الکهانة و الکاهن کالساحر و الساحر کالکافر و الکافر فی النار إلخ

[محاورة أمیر المؤمنین (ع) مع منجم آخر]

[محاورة أمیر المؤمنین (ع) مع منجم آخر]

و قریب منه ما وقع [بعینه] بینه و بین منجم آخر نهاه عن المسیر أیضا: فقال ع له أ تدری ما فی بطن هذه الدابة أ ذکر أم أنثی قال إن حسبت علمت قال فمن صدقک علی هذا القول فقد کذب القرآن قال الله إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَ یُنَزِّلُ الْغَیْثَ وَ یَعْلَمُ ما فِی الْأَرْحامِ الآیة [وَ ما تَدْرِی نَفْسٌ ما ذا تَکْسِبُ غَداً وَ ما تَدْرِی نَفْسٌ بِأَیِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللَّهَ عَلِیمٌ خَبِیرٌ] ما کان محمد ص یدعی ما ادعیت أ تزعم أنک تهدی إلی الساعة التی من سار فیها صرف عنه السوء و الساعة التی من سار فیها حاق به الضر من صدقک بهذا استغنی بقولک عن الاستعانة بالله فی ذلک الوجه و أحوج إلی الرغبة إلیک فی دفع المکروه عنه

[قول الصادق علیه السلام لعبد الملک بن أعین أحرق کتبک]

[قول الصادق علیه السلام لعبد الملک بن أعین أحرق کتبک]

و فی روایة عبد الملک بن أعین المرویة عن الفقیه: قلت لأبی عبد الله ع إنی قد ابتلیت

المکاسب، ج ۱، ص ۲۶

بالنظر فی النجوم فأرید الحاجة فإذا نظرت إلی الطالع و رأیت الطالع الشر جلست و لم أذهب فیها و إذا رأیت طالع الخیر ذهبت فی الحاجة فقال لی تقضی قلت نعم قال أحرق کتبک

[روایة المفضل بن عمر فی قوله تعالی و إذ ابتلی إبراهیم ربه بکلمات]

[روایة المفضل بن عمر فی قوله تعالی و إذ ابتلی إبراهیم ربه بکلمات]

و فی روایة المفضل بن عمر المرویة عن معانی الأخبار فی قوله تعالی وَ إِذِ ابْتَلی إِبْراهِیمَ رَبُّهُ بِکَلِماتٍ قال و أما الکلمات فمنها ما ذکرناه و منها المعرفة بقدم بارئه و توحیده و تنزیهه عن التشبیه حتی النظر إلی الکواکب و القمر و الشمس و استدل بأفول کل واحد منها علی حدوثه و بحدوثه علی محدثة ثم أعلمه عز و جل أن الحکم بالنجوم خطأ.

[جواز النظر فی النجوم لمجرد التفؤل إن فهم الخیر و التحذر بالصدقة إن فهم الشر]

[جواز النظر فی النجوم لمجرد التفؤل إن فهم الخیر و التحذر بالصدقة إن فهم الشر]

ثم إن مقتضی الاستفصال فی روایة عبد الملک المتقدمة بین القضاء بالنجوم بعد النظر و عدمه: أنه لا بأس بالنظر إذا لم یقض به بل أرید به مجرد التفاؤل إن فهم الخیر و التحذر بالصدقة إن فهم الشر کما یدل علیه ما عن المحاسن عن أبیه عن ابن أبی عمیر عن عمر

بن أذينة عن سفيان بن عمر قال: كنت أنظر فی النجوم و أعرفها و أعرف الطالع فيدخلنی من ذلک شیء فشکوت ذلک إلی أبی الحسن ع فقال إذا وقع فی نفسک شیء فتصدق علی أول مسکین ثم امض فإن الله عز و جل يدفع عنک.

[الحكم بالنجوم مع الاعتقاد بأن الله يمحو ما يشاء و يثبت]

[الحكم بالنجوم مع الاعتقاد بأن الله يمحو ما يشاء و يثبت]
و لو حکم بالنجوم علی جهة أن مقتضی الاتصال الفلانی و الحرکة الفلانية الحادثة الواقعية و إن کان الله يمحو ما يشاء و يثبت لم يدخل أيضا فی الأخبار الناهية لأنها ظاهرة فی الحکم علی سبيل البت کما يظهر من قوله ع: فمن صدقک بهذا فقد استغنی عن الاستعانة بالله فی دفع المکروه بالصدقة و الدعاء و غيرهما من الأسباب نظير تأثير نحوسة الأيام الواردة فی الروايات و رد نحوستها بالصدقة إلا- أن جوازها مبنی علی جواز اعتقاد الاقتضاء فی العلويات للحوادث السفلية و سيجیء إنکار المشهور لذلک و إن کان يظهر ذلک من المحدث الکاشانی

[جواز الإخبار لا بنحو اقتضاء الأوضاع الفلكية]

[جواز الإخبار لا بنحو اقتضاء الأوضاع الفلکية]
و لو أخبر بالحوادث بطريق جريان العادة علی وقوع الحادثة عند الحرکة الفلانية من دون اقتضاء لها أصلا فهو أسلم- قال فی الدروس و لو أخبر بأن الله تعالی يفعل کذا عند کذا لم يحرم و إن کره انتهی.

الرابع اعتقاد ربط الحركات الفلكية بالكائنات

اشارة

الرابع اعتقاد ربط الحرکات الفلکية بالکائنات
و الربط يتصور علی وجوه

الأول الاستقلال فی التأثير

اشارة

الأول الاستقلال فی التأثير
بحيث يمتنع التخلف عنها امتناع تخلف المعلول عن العلة العقلية

و ظاهر كثير من العبارات كون هذا كفرا

و ظاهر کثير من العبارات کون هذا کفرا
. قال السيد المرتضی رحمه الله فيما حکی عنه و کيف يشتبه علی مسلم بطلان أحکام التنجيم و قد أجمع المسلمون قديما و حديثا علی تکذيب المنجمين و الشهادة بفساد مذهبهم و بطلان أحکامهم و معلوم من دين الرسول ضرورة تکذيب ما يدعيه المنجمون و الإزراء عليهم و التعجيز لهم و فی الروايات عنه ص ما لا يحصی کثرة و کذا عن علماء أهل بيته و خيار أصحابه و ما اشتهر بهذه

الشهرة فی دين الإسلام كيف يفتی بخلافه منتسب إلی الملة و مصل إلی القبلة انتهی و قال العلامة فی المنتهی بعد ما أفتی بتحريم التنجيم و تعلم النجوم مع اعتقاد إنها مؤثرة أو أن لها مدخلا فی التأثير فی النفع و الضر و بالجملة كل من اعتقد ربط الحركات النفسانية و الطبيعية بالحركات الفلكية و الاتصالات الكوكبية كافر انتهی و قال الشهيد رحمه الله فی قواعده كل من اعتقد فی الكواكب أنها مدبرة لهذا العالم و موجدة له فلا ريب أنه كافر و قال فی جامع المقاصد و اعلم أن التنجيم مع اعتقاد أن للنجوم تأثيرا فی الموجودات السفلية و لو علی جهة المدخلية حرام و كذا تعلم النجوم علی هذا النحو بل هذا الاعتقاد فی نفسه كفر نعوذ بالله انتهی و قال شيخنا البهائی ما زعمه المنجمون من ارتباط بعض الحوادث السفلية بالأجرام العلوية إن زعموا أنها هی العلة المؤثرة فی تلك الحوادث بالاستقلال أو أنها شريكة فی التأثير فهذا لا يحل للمسلم اعتقاده و علم النجوم المبتنی علی هذا كفر و علی هذا حمل ما ورد فی الحديث عن التحذير من علم النجوم و النهی عن اعتقاد صحته انتهی و قال فی البحار لا نزاع بين الأمة فی أن من اعتقد أن الكواكب هی المدبرة لهذا العالم و الخالقة لما فيه من الحوادث و الخير و الشر فإنه يكون كافرا علی الإطلاق انتهی و عنه فی موضع آخر أن القول بأنها علة فاعلية بالإرادة و الاختيار و إن توقف تأثيرها علی شرائط أخری كفر و مخالفة لضرورة الدين بل ظاهر الوسائل نسبة دعوی ضرورة الدين علی بطلان التنجيم و القول بكفر معتقده إلی جميع علمائنا حيث قال قد صرح علماؤنا بتحريم علم النجوم و العمل بها و بكفر من اعتقد تأثيرها أو مدخليتها فی التأثير و ذكروا أن بطلان ذلك من ضروريات الدين انتهی.

[موافقة العامة علی هذا الحكم]

[موافقة العامة علی هذا الحكم]

بل يظهر من المحكی عن ابن أبی الحديد أن الحكم كذلك عند علماء العامة أيضا حيث قال فی شرح نهج البلاغة إن المعلوم ضرورة من الدين إبطال حكم النجوم و تحريم الاعتقاد بها و النهی و الزجر عن تصديق المنجمين و هذا معنی قول أمير المؤمنين ع فمن صدقك بهذا فقد كذب القرآن و استغنی عن الاستعانة بالله انتهی

[ظاهرهم لا فرق بين استلزامه إنكار الصانع و عدمه]

[ظاهرهم لا فرق بين استلزامه إنكار الصانع و عدمه]

ثم لا-فرق فی أكثر العبارات المذكورة بين رجوع الاعتقاد المذكور إلی إنكار الصانع جل ذكره كما هو مذهب بعض المنجمين. و بين تعطيله تعالی عن التصرف فی الحوادث السفلية بعد خلق الأجرام العلوية علی وجه تتحرك علی النحو المخصوص سواء قيل بقدمها كما هو مذهب بعض آخر أم قيل بحدوثها و تفويض التدبير إليها كما هو المحكی عن ثالث منهم و بين أن لا يرجع إلی شیء من ذلك بأن يعتقد أن حركة الأفلاك تابعة لإرادة الخالق فهی مظاهر لإرادة الخالق تعالی و مجبولة علی الحركة علی طبق اختيار الصانع جل ذكره كالآلة أو بزيادة أنها مختارة باختيار هو عين اختياره تعالی عما يقول الظالمون. لكن ما تقدم فی بعض الأخبار من أن المنجم بمنزلة الكاهن الذی هو بمنزلة الساحر الذی هو بمنزلة الكافر من عدا الفرق الثلاث الأول إذ الظاهر عدم الإشكال فی كون الفرق الثلاث- من أكفر الكفار لا بمنزلتهم.

[معنی كون تصديق المنجم كفرا]

[معنی كون تصديق المنجم كفرا]

و منه يظهر أن ما رتبه ع علی تصديق المنجم من كونه تكذيبا للقرآن و كونه موجبا للاستغناء عن الاستعانة بالله فی جلب الخير و دفع الشر يراد منه إبطال قوله بكونه مستلزما لما هو فی الواقع مخالف للضرورة من تكذيب القرآن و الاستغناء عن الله كما هی طريقة كل

مستدل من إنهاء بطلان التالى إلى ما هو بديهى البطلان عقلا أو شرعا أو حسا أو عادة و لا يلزم من مجرد ذلك الكفر و إنما يلزم ممن التفت إلى الملازمة و اعترف باللازم و إلا فكل من أفتى بما هو مخالف لقول الله واقعا إما لعدم تفطنه لقول الله أو لدلالته يكون مكذبا للقرآن. و أما قوله ص: فمن صدق منجما أو كاهنا فقد كفر بما أنزل على محمد فلا يدل أيضا على كفر المنجم و إنما يدل

المكاسب، ج ١، ص ٢٧

على كذبه فيكون تصديقه تكذيبا للشارع المكذب له و يدل عليه عطف أو كاهن عليه.

[لا بد فى تكفير المنجم من مطابقة ما يعتقده لإحدى موجبات الكفر]

[لا بد فى تكفير المنجم من مطابقة ما يعتقده لإحدى موجبات الكفر]

و بالجملة فلم يظهر من الروايات تكفير المنجم بالمعنى الذى تقدم للتنجيم فى صدر عنوان المسألة كفرا حقيقيا فالواجب الرجوع فيما يعتقده المنجم إلى ملاحظة مطابقته لأحد موجبات الكفر من إنكار الصانع أو غيره مما علم من الدين بديهة و لعله لذا اقتصر الشهيد فيما تقدم من القواعد فى تكفير المنجم على من يعتقد فى الكواكب أنها مدبرة لهذا العالم و موجدة له و لم يكفر غير هذا الصنف كما سيجىء تتمة كلامه السابق و لا شك أن هذا الاعتقاد إنكار إما للصانع و إما لما هو ضرورى الدين من فعله تعالى و هو إيجاد العالم و تدبيره

[ما أفاده السيد شارح النخبة]

[ما أفاده السيد شارح النخبة]

بل الظاهر من كلام بعض اصطلاح لفظ التنجيم فى الأول. قال السيد شارح النخبة إن المنجم من يقول بقدم الأفلاك و النجوم و لا يقولون بمفلك و لا خالق و هم فرقة من الطبيعيين يستمطرون بالأنواء معدودون من فرق الكفر فى مسفورات الخاصة و العامة يعتقدون فى الإنسان أنه كسائر الحيوانات يأكل و يشرب و ينكح ما دام حيا فإذا مات بطل و اضمحل و ينكرون جميع الأصول الخمسة انتهى ثم قال رحمه الله و أما هؤلاء الذين يستخرجون بعض أوضاع السيارات و ربما يتخرصون عليها بأحكام مبهمة متشابهة ينقلونها تقليدا لبعض ما وصل إليهم من كلمات الحكماء الأقدمين مع صحة عقائدهم الإسلامية فغير معلوم دخولهم فى المنجمين الذين ورد فيهم من المطاعن ما ورد انتهى.

[نقد كلام السيد]

[نقد كلام السيد]

أقول فيه مضافا إلى عدم انحصار الكفار من المنجمين فيمن ذكر بل هم على فرق ثلاث كما أشرنا إليه و سيجىء التصريح به من البحار فى مسألة السحر أن النزاع المشهور بين المسلمين فى صحة التنجيم و بطلانه هو المعنى الذى ذكره أخيرا و كما عرفت فى جامع المقاصد- و المطاعن الواردة فى الأخبار المتقدمة و غيرها كلها أو جلها على هؤلاء دون المنجم بالمعنى الذى ذكره أولا و ملخص الكلام أن ما ورد فيهم من المطاعن لا صراحة فيها بكفرهم بل ظاهر ما عرفت خلافه. و يؤيده ما رواه فى البحار: عن محمد و هارون ابنى سهل النوبختى أنهما كتبا إلى أبى عبد الله ع نحن ولد نوبخت المنجم و قد كنا كتبنا إليك هل يحل النظر فيها فكتب نعم و المنجمون يختلفون فى صفة الفلك فبعضهم يقولون إن الفلك فيه النجوم و الشمس و القمر إلى أن قال فكتب ع نعم ما لم يخرج من التوحيد.

الثانى أنها تفعل الآثار المنسوبة إليها

اشارة

الثانی أنها تفعل الآثار المنسوبة إلیها
و الله سبحانه هو المؤثر الأعظم كما یقوله بعضهم علی ما ذكره العلامة و غیره

[ما أفاده العلامة فی أنوار الملكوت]

[ما أفاده العلامة فی أنوار الملكوت]
قال العلامة فی محكی شرح فص الیاقوت اختلف قول المنجمین علی قولین أحدهما قول من یقول إنها حیة مختارة الثانی قول من یقول إنها موجبة و القولان باطلان. و قد تقدم عن المجلسی رحمه الله أن القول بكونها فاعلة بالإرادة و الاختیار و إن توقف تأثیرها علی شرائط أخر كفر و هو ظاهر أكثر العبارات المتقدمة. و لعل وجهه أن نسبة الأفعال التی دلت علی ضرورة الدین علی استنادها إلی الله تعالی كالخلق و الرزق و الإحیاء و الإماتة و غیرها إلی غیره تعالی مخالف لضرورة الدین.

[ظاهر الشهید فی قواعده عدم كفر المعتقد بذلک]

[ظاهر الشهید فی قواعده عدم كفر المعتقد بذلک]
لكن ظاهر شیخنا الشهید فی القواعد العدم فإنه بعد ما ذكر الكلام الذی نقلناه منه سابقا قال و إن اعتقد أنها تفعل الآثار المنسوبة إلیها و الله سبحانه هو المؤثر الأعظم فهو مخطئ إذ لا حیاة لهذه الكواكب ثابتة بدلیل عقلی و لا نقلی انتهی. و ظاهره أن عدم القول بذلک لعدم المقتضی له و هو الدلیل لا لوجود المانع منه و هو انعقاد الضرورة علی خلافه فهو ممكن غیر معلوم الوقوع.

[توجیه ما ذكره الشهید]

[توجیه ما ذكره الشهید]
و لعل وجهه أن الضروری عدم نسبة تلک الأفعال إلی فاعل مختار باختیار مستقل مغایر لاختیار الله كما هو ظاهر قول المفوضة أما استنادها إلی الفاعل بإرادة الله المختار بعین مشیته و اختیاره حتی یكون كالآلة بزیادة الشعور و قیام الاختیار به بحیث یصدق أنه فعله و فعل الله فلا إذ المخالف للضرورة إنكار نسبة الفعل إلی الله تعالی علی وجه الحقیقة لا إثباته لغیره أیضا بحیث یصدق أنه فعله. نعم ما ذكره الشهید رحمه الله من عدم الدلیل علیه حق فالقول به تخرص و نسبة فعل الله إلی غیره بلا دلیل و هو قبیح. و ما ذكره قدس سره كان مأخذه ما فی الاحتجاج عن هشام بن الحكم قال: سأل الزندیق أبا عبد الله ع فقال ما تقول فیمن یزعم أن هذا التدبیر الذی یظهر فی هذا العالم تدبیر النجوم السبعة قال ع یحتاجون إلی دلیل أن هذا العالم الأكبر و العالم الأصغر من تدبیر النجوم التی تسبح فی الفلک و تدور حیث دارت متبعة لا تفتر و سائرة لا تقف ثم قال و إن كل نجم منها موكل مدبر فهی بمنزلة العبید المأمورین المنهیین فلو كانت قدیمة أزلیة لم تتغیر من حال إلی حال إلی آخر الخبر و الظاهر أن قوله بمنزلة العبید المأمورین المنهیین یعنی فی حركاتهم لا أنهم مأمورون بتدبیر العالم بحركاتهم فهی مدبرة باختیاره المنبعث عن أمر الله تعالی.

[ما أفاده المحدث الكاشانی]

[ما أفاده المحدث الكاشانی]
نعم ذكر المحدث الكاشانی فی الوافی فی توجیه البداء كلاما ربما یظهر منه مخالفة المشهور حیث قال فاعلم أن القوی المنطبعة

الفلكية لم تحط بتفاصيل ما سيقع من الأمور دفعة واحدة لعدم تناهى تلك الأمور بل إنما تنقش فيها الحوادث شيئا فشيئا [و جملة فجملة مع أسبابها و عللها على نهج مستمر و نظام مستقر] فإن ما يحدث فى عالم الكون و الفساد إنما هو من لوازم حركات الأفلاك المسخرة لله و نتائج بركاتها فهى تعلم أنه كلما كان كذا كان كذا انتهى موضع الحاجة و ظاهره أنها فاعلة بالاختيار لملزومات الحوادث.

و بالجملة فكفر المعتقد بالربط على هذا الوجه الثانى لم يظهر من الأخبار و مخالفتها لضرورة الدين لم يثبت أيضا إذ ليس المراد العلية التامة فكيف و قد حاول المحدث الكاشانى بهذه المقدمات إثبات البداء.

الثالث استناد الأفعال إليها كإسناد الإحراق إلى النار

[ظاهر كثير كون هذا الاعتقاد كفرا]

[ظاهر كثير كون هذا الاعتقاد كفرا]

و ظاهر كلمات كثير ممن تقدم كون هذا الاعتقاد كفرا إلا أنه قال شيخنا المتقدم فى قواعده بعد الوجهين الأولين و أما ما يقال من استناد الأفعال إليها كاستناد الإحراق إلى النار و غيرها من العاديات بمعنى أن الله تعالى أجرى عادته أنها إذا كانت على شكل مخصوص أو وضع مخصوص يفعل ما ينسب إليها و يكون ربط المسببات بها كربط مسببات الأدوية و الأغذية بها مجازا باعتبار الربط العادى لا الربط العقلى الحقيقى فهذا لا يكفر معتقده لكنه مخطئ و إن كان أقل خطأ من الأول لأن وقوع هذه الآثار عندها

المكاسب، ج ۱، ص ۲۸

ليس بدائم و لا- أكثرى انتهى. و غرضه من التعليل المذكور الإشارة إلى عدم ثبوت الربط العادى لعدم ثبوته بالحس كالحرارة الحاصلة بسبب النار و الشمس و برودة القمر و لا بالعادة الدائمة و لا الغالبة لعدم العلم بتكرر الدفعات كثيرا حتى يحصل العلم أو الظن ثم على تقديره فليس فيه دلالة على تأثير تلك الحركات فى الحوادث فلعل الأمر بالعكس أو كلتاهما مستندتان إلى مؤثر ثالث فيكونان من المتلازمين فى الوجود. و بالجملة فمقتضى ما ورد من أنه أبى الله أن يجرى الأشياء إلا بأسبابها كون كل حادث مسببا و إما أن السبب هى الحركة الفلكية أو غيرها فلم يثبت و لم يثبت أيضا كونه مخالفا لضرورة الدين.

[ظاهر بعض الأخبار ثبوت التأثير للكواكب]

[ظاهر بعض الأخبار ثبوت التأثير للكواكب]

بل فى بعض الأخبار ما يدل بظاهره على ثبوت التأثير للكواكب مثل ما فى الاحتجاج عن أبان بن تغلب: فى حديث اليمانى الذى دخل على أبى عبد الله ع و سماه باسمه الذى لم يعلمه أحد و هو سعد فقال له يا سعد و ما صناعتك قال إنا من أهل بيت ننظر فى النجوم إلى أن قال ع ما اسم النجم الذى إذا طلع هاجت الإبل فقال ما أدرى قال صدقت قال ما اسم النجم الذى إذا طلع هاجت البقر قال ما أدرى قال صدقت فقال ما اسم النجم الذى إذا طلع هاجت الكلاب قال ما أدرى قال صدقت فقال ما زحل عندكم فقال سعد نجم نحس فقال له أبو عبد الله ع لا تقل هذا فإنه نجم أمير المؤمنين ع و هو نجم الأوصياء و هو النجم الثاقب الذى قال الله تعالى فى كتابه [النَّجْمُ الثَّاقِبُ] و فى رواية المدائنى المروية عن الكافى عن أبى عبد الله ع قال: إن الله خلق نجما فى الفلك السابع فخلقه من ماء بارد و خلق سائر النجوم الجاريات من ماء حار و هو نجم الأوصياء و الأنبياء و هو نجم أمير المؤمنين ع يأمر بالخروج من الدنيا و الزهد فيها و يأمر بافتراش التراب و توسد اللبن و لباس الخشن و أكل الجشب و ما خلق الله نجما أقرب إلى الله [تعالى] منه [إلى آخر الخبر] و الظاهر أن أمر النجم بما ذكر من المحاسن كناية عن اقتضائه لها.

الرابع أن يكون ربط الحركات بالحوادث

اشارة

الرابع أن يكون ربط الحركات بالحوادث

من قبيل ربط الكاشف و المكشوف و الظاهر أن هذا الاعتقاد لم يقل أحد بكونه كفرا

[قول الشيخ البهائى فهذا لا مانع منه و لا حرج فى اعتقاده]

[قول الشيخ البهائى فهذا لا مانع منه و لا حرج فى اعتقاده]

قال شيخنا البهائى رحمه الله بعد كلامه المتقدم الظاهر فى تكفير من قال بتأثير الكواكب أو مدخليتها ما هذا لفظه و إن قالوا إن اتصالات تلك الأجرام و ما يعرض لها من الأوضاع علامات على بعض حوادث هذا العالم مما يوجده الله سبحانه بقدرته و إرادته كما أن حركات النبض و اختلافات أوضاعه علامات يستدل بها الطبيب على ما يعرض للبدن من قرب الصحة و اشتداد المرض و نحوه و كما يستدل باختلاج بعض الأعضاء على بعض الأحوال المستقبلة فهذا لا مانع منه و لا حرج فى اعتقاده و ما روى فى صحة علم النجوم و جواز تعلمه محمول على هذا المعنى انتهى.

[ما أفاده العلامة]

[ما أفاده العلامة]

و ممن يظهر منه خروج هذا عن مورد طعن العلماء على المنجمين ما تقدم من قول العلامة رحمه الله إن المنجمين بين قائل بحياة الكواكب و كونها فاعلة مختارة و بين من قال إنها موجبة

[ما يظهر من كلام السيد المرتضى]

[ما يظهر من كلام السيد المرتضى]

و يظهر ذلك من السيد رحمه الله حيث قال بعد إطالة الكلام فى التشنيع عليهم ما هذا لفظه المحكى و ما فيهم أحد يذهب إلى أن الله تعالى أجرى العادة بأن يفعل عند قرب بعضها من بعض أو بعده أفعالا من غير أن يكون للكواكب أنفسها تأثير فى ذلك قال و من ادعى منهم هذا المذهب الآن فهو قائل بخلاف ما ذهب إليه القدماء و منتحل بهذا المذهب عند أهل الإسلام انتهى

[إنكار السيد ابن طاوس على علم الهدى]

[إنكار السيد ابن طاوس على علم الهدى]

لكن ظاهر المحكى عن ابن طاوس إنكار السيد رحمه الله لذلك حيث إنه بعد ما ذكر أن للنجوم علامات و دلالات على الحادثات لكن يجوز للقادر الحكيم تعالى أن يغيرها بالبر و الصدقة و الدعاء و غير ذلك من الأسباب و جوز تعلم علم النجوم و النظر فيه و العمل به إذا لم يعتقد أنها مؤثرة و حمل أخبار النهى على ما إذا اعتقد أنها كذلك ثم أنكر على علم الهدى تحريم ذلك ثم ذكر لتأييد ذلك أسماء جماعة من الشيعة كانوا عارفين به انتهى. و ما ذكر رحمه الله حق إلا أن مجرد كون النجوم دلالات و علامات لا يجدى مع عدم الإحاطة بتلك العلامات و معارضاتها و الحكم مع عدم الإحاطة لا يكون قطعيا بل و لا ظنيا

[خلاصة ما أنكره السيد أمران]

[خلاصة ما أنكره السيد أمران]

و السيد علم الهدى إنما أنكر من المنجمين أمرين أحدهما اعتقاد التأثير و قد اعترف به ابن طاوس و الثانى غلبة الإصابة فى أحكامهم كما تقدم منه ذلک فى صدر المسألة و هذا أمر معلوم بعد فرض عدم الإحاطة بالعلامات و معارضاتها.

[ما أفاده الشيخ البهائی]

[ما أفاده الشيخ البهائی]

و لقد أجاد شيخنا البهائی أيضا حيث أنكر الأمرين و قال بعد كلامه المتقدم فى إنكار التأثير و الاعتراف بالأمارة و العلامة اعلم أن الأمور التى يحكم بها المنجمون من الحوادث الاستقبالية أقسام لها أصول بعضها مأخوذة من أصحاب الوحى ع و بعضها يدعون لها التجربة و بعضها مبتن على أمور متشعبة لا تفى القوة البشرية بضبطها و الإحاطة بها كما يومئ إليه قول الصادق ع: كثيره لا يدرک و قليله لا ينتفع به و لذلک وجد الاختلاف فى كلامهم و تطرق الخطأ إلى بعض أحكامهم و من اتفق له الجرى على الأصول الصحيحة صح كلامه و صدقت أحكامه لا محالة كما نطق به الإمام الصادق ع و لكن هذا أمر عزيز المنال لا يظفر به إلا القليل و الله الهادى إلى سواء السبيل انتهى.

[ما أفاده الشيخ البهائی هو الذی صرح به الإمام الصادق عليه السلام]

اشارة

[ما أفاده الشيخ البهائی هو الذی صرح به الإمام الصادق عليه السلام]

و ما أفاده رحمه الله أولا من الاعتراف بعدم بطلان كون الحركات الفلكية أمارات و علامات و آخرا من عدم النفع فى علم النجوم إلا مع الإحاطة التامة هو الذى صرح به الإمام الصادق ع فى رواية هشام الآتية بقوله: إن أصل الحساب حق و لكن لا يعلم ذلک إلا من علم مواليد الخلق و يدل أيضا على كل من الأمرين الأخبار المتكثرة. فما يدل على الأول و هو ثبوت الدلالة و العلامة فى الجملة

[الأخبار الدالة على صحة علم النجوم فى نفسه]

[الأخبار الدالة على صحة علم النجوم فى نفسه]

مضافا إلى ما تقدم من رواية سعد المنجم المحمولة بعد الصرف عن ظاهرها الدال على سببية طلوع الكواكب لهيجان الإبل و البقر و الكلاب على كونه أمارة و علامة عليه المروى فى الاحتجاج: عن رواية الدهقان المنجم الذى استقبل أمير المؤمنين حين خروجه إلى النهروان فقال له يومک هذا يوم صعب قد انقلب منه كوكب و انقدح من برجک النيران و ليس لک الحرب بمكان فقال ع له أيها الدهقان المنبئ عن الآثار المحذر عن الأقدار ثم سأله عن مسائل كثيرة من النجوم فاعترف الدهقان بجهلها إلى أن قال ع له أما قولک انقدح من برجک النيران فكان الواجب أن تحكم به لى لا على أما نوره و ضياؤه فعندى و أما حريقه و لهبه فذهب عنى فهذه مسألة عميقة فاحسبها إن كنت حاسبا و فى رواية أخرى أنه ع قال له احسبها إن كنت عالما بالأكوار و الأدوار قال لو علمت هذا لعلمت أنک تحصى عقود القصب فى

المكاسب، ج ۱، ص ۲۹

هذه الأجمة و فى الرواية الآتية لعبد الرحمن بن سيابة: هذا حساب إذا حسبه الرجل و وقف عليه عرف القصبة التى فى وسط الأجمة و عدد ما عن يمينها و عدد ما عن يسارها و عدد ما خلفها و عدد ما أمامها حتى لا يخفى عليه من قصب الأجمة واحدة

[عدة أخبار أوردها فى البحار]

[عدة أخبار أوردها فى البحار]

و فى البحار وجد فى كتاب عتيق عن عطاء قال: قيل لعلى بن أبى طالب ع هل كان للنجوم أصل قال نعم نبى من الأنبياء قال له قومه إنا لا نؤمن بك حتى تعلمنا بدء الخلق و آجالهم فأوحى الله عز و جل إلى غمامة فأمطرتهم و استنقع حول الجبل ماء صاف ثم أوحى الله [عز و جل] إلى الشمس و القمر و النجوم أن تجرى فى ذلك الماء ثم أوحى الله [عز و جل] إلى ذلك النبى أن يرتقى هو و قومه على الجبل فقاموا على الماء حتى عرفوا بدء الخلق و آجاله بمجارى الشمس و القمر و النجوم و ساعات الليل و النهار و كان أحدهم يعرف متى يموت و متى يمرض و من ذا الذى يولد له و من ذا الذى لا يولد له فبقوا كذلك برهة من دهرهم ثم إن داود ع قاتلهم على الكفر فأخرجوا على داود ع فى القتال من لم يحضر أجله و من حضر أجله خلفوه فى بيوتهم فكان يقتل من أصحاب داود و لا يقتل من هؤلاء أحد فقال داود ع رب أقاتل على طاعتك و يقاتل هؤلاء على معصيتك يقتل أصحابى و لا يقتل من هؤلاء أحد فأوحى الله عز و جل إليه أنى علمتهم بدء الخلق و آجالهم و إنما أخرجوا إليك من لم يحضره أجله و من حضر أجله خلفوه فى بيوتهم فمن ثم يقتل من أصحابك و لا يقتل منهم أحد قال داود ع رب على ما ذا علمتهم قال على مجارى الشمس و القمر و النجوم و ساعات الليل و النهار قال فدعا الله عز و جل فحبس الشمس عليهم فزاد النهار و لم يعرفوا قدر الزيادة فاختلط حسابهم قال على ع فمن ثم كره النظر فى علم النجوم و فى البحار أيضا عن الوافى بالإسناد عن أبى عبد الله ع قال: سئل عن النجوم فقال لا يعلمها إلا أهل بيت من العرب و أهل بيت من الهند و بالإسناد عن محمد بن سالم قال قال أبو عبد الله ع: قوم يقولون النجوم أصح من الرؤيا و ذلك كانت صحيحة حين لم ترد الشمس على يوشع بن نون و أمير المؤمنين ع فلما رد الله الشمس عليهما ضل فيها علوم علماء النجوم و خبر يونس قال: قلت لأبى عبد الله ع جعلت فداك أخبرنى عن علم النجوم ما هو قال هو علم من علوم الأنبياء قال فقلت كان على بن أبى طالب ع يعلمه قال كان أعلم الناس به و خبر ريان بن الصلت قال: حضر عند أبى الحسن الرضا ع الصباح بن نصر الهندى و سأله عن النجوم فقال هو علم فى أصل صحيح ذكروا أن أول من تكلم فى النجوم إدريس ع و كان ذو القرنين بها ماهرا و أصل هذا العلم من [عند] الله [عز و جل] و عن معلى بن خنيس قال: سألت أبا عبد الله ع عن النجوم أ حق هى فقال نعم إن الله عز و جل بعث المشترى إلى الأرض فى صورة رجل فأخذ رجلا من العجم فعلمه فلم يستكملوا ذلك فأتى بلد الهند فعلم رجلا منهم فمن هناك صار علم النجوم بها. و قد قال قوم هو علم من علوم الأنبياء خصوا به لأسباب شتى فلم يستدرك المنجمون الدقيق منها فشاب الحق بالكذب إلى غير ذلك مما يدل على صحة علم النجوم فى نفسه.

[الأخبار الدالة على كثرة الخطإ و الغلط فى حساب المنجمين]

[الأخبار الدالة على كثرة الخطإ و الغلط فى حساب المنجمين]

و أما ما دل على كثرة الخطإ و الغلط فى حساب المنجمين فهى كثيرة منها ما تقدم فى الروايات السابقة مثل قوله ع فى الرواية الأخيرة فشابوا الحق بالكذب و قوله ع ضل فيها علماء النجوم و قوله ع فى تخطئة ما ادعاه المنجم من أن زحل عندنا كوكب نحس إنه كوكب أمير المؤمنين ع و الأوصياء و تخطئة أمير المؤمنين ع للدهقان الذى حكم بالنجوم بنحوسة اليوم الذى خرج فيه أمير المؤمنين ع. و منها خبر عبد الرحمن بن سيابة قال:

قلت لأبى عبد الله ع جعلت فداك إن الناس يقولون إن النجوم لا يحل النظر فيها و هى تعجبنى فإن كانت تضر بدينى فلا حاجة لى فى شىء يضر بدينى و إن كانت لا يضر بدينى فو الله إنى لأشتهيها و أشتهى النظر فيها فقال ليس كما يقولون لا يضر بدينك ثم قال إنكم تنظرون فى شىء كثيره لا يدرك و قليله لا ينتفع به إلى آخر الخبر و منها خبر هشام قال: قال لى أبو عبد الله ع كيف بصرك

بالنجوم قلت ما خلقت بالعراق أبصر بالنجوم منی ثم سأله عن أشیاء لم یعرفها ثم قال فما بال العسکرین یلتقیان فی هذا حاسب و فی هذا حاسب فیحسب هذا لصاحبه بالظفر و یحسب هذا لصاحبه بالظفر فیلتقیان فیهزم أحدهما الآخر فأین کانت النجوم قال فقلت لا و الله لا- أعلم ذلک قال فقال ع صدقت إن أصل الحساب حق و لکن لا یعلم ذلک إلا من علم موالید الخلق کلهم و منها المروی فی الاحتجاج عن أبی عبد الله ع فی حدیث: إن زندیقا قال له ما تقول فی علم النجوم قال ع هو علم قلت منافعه و کثرت مضاره لأنه لا یدفع به المقدور و لا یتقی به المحذور إن أخبر المنجم بالبلاء لم ینجه التحرز عن القضاء و إن أخبر هو بخیر لم یستطع تعجیله و إن حدث به سوء لم یمکنه صرفه و المنجم یضاد الله فی علمه بزعمه أنه یرد قضاء الله عن خلقه إلی آخر الخبر إلی غیر ذلک من الأخبار الدالة علی أن ما وصل إلیه المنجمون أقل بقلیل من أمارات الحوادث من دون وصول إلی معارضاتها. و من تتبع هذه الأخبار لم یحصل له ظن بالأحکام المستخرجة منها فضلا عن القطع. نعم قد یحصل من التجربة المنقولة خلفا عن سلف الظن بل العلم بمقارنة حادث من الحوادث لبعض الأوضاع الفلکیة.

فالأولی التجنب عن الحکم بها

فالأولی التجنب عن الحکم بها
و مع الارتکاب فالأولی الحکم علی سبیل التقریب و أنه لا یبعد أن یقع کذا عند کذا و الله المسدد
حفظ کتب الضلال

المسألة السابعة حفظ کتب الضلال حرام

اشارة

المسألة السابعة حفظ کتب الضلال حرام
فی الجملة بلا خلاف کما فی التذکرة و المنتهی

[أدلة الحرمة]

[أدلة الحرمة]
و یدل علیه مضافا إلی حکم العقل بوجوب قطع مادة الفساد و الذم المستفاد من قوله تعالی وَ مِنَ النّٰاسِ مَنْ یَشْتَرِی لَهْوَ الْحَدِیثِ لِیُضِلَّ عَنْ سَبِیلِ اللّٰهِ و الأمر بالاجتناب عن قول الزور قوله ع فیما تقدم من روایة تحف العقول: إنما حرم الله تعالی الصناعة التی یجیء منها الفساد محضا إلی آخر الحدیث. بل قوله ع قبل ذلک: أو ما یقوی به الکفر فی جمیع وجوه المعاصی أو باب یوهن به الحق إلی آخره و قوله ع فی روایة عبد الملک المتقدمة: حیث شکا إلی الإمام الصادق ع أنی ابتلیت بالنظر إلی النجوم فقال ع أ تقضی قال نعم قال أحرق کتب بناء علی أن الأمر للوجوب دون الإرشاد للخلاص من الابتلاء بالحکم بالنجوم.

[جواز الحفظ إذا لم یترتب علی إبقائها مفسدة]

[جواز الحفظ إذا لم يترتب على إبقائها مفسدة]

و مقتضى الاستفصال فى هذه الرواية أنه إذا لم يترتب على إبقاء كتب الضلال مفسدة لم يحرم و هذا أيضا مقتضى ما تقدم من إناطة التحريم بما يجيء منه الفساد محضا.

نعم المصلحة الموهومة أو المحققة النادرة لا اعتبار بها

نعم المصلحة الموهومة أو المحققة النادرة لا اعتبار بها

فلا يجوز الإبقاء بمجرد احتمال ترتب مصلحة على ذلك مع كون الغالب ترتب المفسدة و كذلك المصلحة النادرة غير المعتد بها. و قد

المكاسب، ج ۱، ص ۳۰

تحصل من ذلك أن حفظ كتب الضلال لا يحرم إلا من حيث ترتب مفسدة الضلالة قطعا أو احتمالا قريبا فإن لم يكن كذلك أو كانت المفسدة المحققة معارضة بمصلحة أقوى أو عارضت المفسدة المتوقعة مصلحة أقوى أو أقرب وقوعا منها فلا دليل على الحرمة إلا أن يثبت إجماع أو يلزم بإطلاق عنوان معقد نفى الخلاف الذى لا يقصر عن نقل الإجماع

[المراد بالضلال]

[المراد بالضلال]

و حينئذ فلا بد من تنقيح هذا العنوان و أن المراد بالضلال ما يكون باطلا فى نفسه فالمراد الكتب المشتملة على المطالب الباطلة أو أن المراد به مقابل الهداية فيحتمل أن يراد بكتبه ما وضع لحصول الضلال و أن يراد ما أوجب الضلال و إن كانت مطالبها حقه كبعض كتب العرفاء و الحكماء المشتملة على ظواهر منكرة يدعون أن المراد غير ظاهرها فهذه أيضا كتب ضلال على تقدير حقيتها.

ثم الكتب السماوية المنسوخة غير المحرفة

ثم الكتب السماوية المنسوخة غير المحرفة

لا- تدخل فى كتب الضلال. و أما المحرفة كالتوراة و الإنجيل على ما صرح به جماعة فهى داخلة فى كتب الضلال بالمعنى الأول بالنسبة إلينا حيث إنها لا توجب للمسلمين بعد بداهة نسخها ضلالة نعم توجب الضلالة لليهود و النصارى قبل نسخ دينهما فالأدلة المتقدمة لا تدل على حرمة حفظهما.

[ما قاله الشيخ رحمه الله فى المبسوط]

[ما قاله الشيخ رحمه الله فى المبسوط]

قال رحمه الله فى المبسوط فى باب الغنيمة من الجهاد فإن كان فى المغنم كتب نظر فيها فإن كانت مباحة يجوز إقرار اليد عليها مثل كتب الطب و الشعر و اللغة و المكاتبات فجميع ذلك غنيمة و كذلك المصاحف و علوم الشريعة كالفقه و الحديث [و نحوه] لأن هذا

مال يباع و يشترى كالثياب و إن كانت كتبا لا يحل إمساكها كالكفر و الزندقة و ما أشبه ذلك فكل ذلك لا يجوز بيعه و ينظر فيه فإن كان مما ينتفع بأوعيته كالجلود و نحوها فإنها غنيمة و إن كان مما لا ينتفع بأوعيته كالكاغد فإنها تمزق و تحرق إذ ما من كاغذ إلا و له قيمة و حكم التوراة و الإنجيل هكذا كالكاغد فإنه يمزق لأنه كتاب مغير مبدل انتهى. و كيف كان فلم يظهر من معقد نفى الخلاف إلا حرمة ما كان موجبا للضلال و هو الذى دل عليه الأدلة المتقدمة.

[حكم الكتب الباطلة غير الموجبة للضلال]

[حكم الكتب الباطلة غير الموجبة للضلال]

نعم ما كان من الكتب جامعا للباطل فى نفسه من دون أن يترتب عليه ضلالة لا يدخل تحت الأموال فلا يقابل بالمال لعدم المنفعة المحللة المقصودة فيه مضافا إلى آيتى لهو الحديث و قول الزور أما وجوب إتلافها فلا دليل عليه.

[حكم تصانيف المخالفين]

[حكم تصانيف المخالفين]

و مما ذكرنا ظهر حكم تصانيف المخالفين فى الأصول و الفروع و الحديث و التفسير و أصول الفقه و ما دونها من العلوم فإن المناط فى وجوب الإتلاف جريان الأدلة المتقدمة فإن الظاهر عدم جريانها فى حفظ شىء من تلك الكتب إلا القليل مما ألف فى خصوص إثبات الجبر و نحوه و إثبات تفضيل الخلفاء أو فضائلهم و شبه ذلك

[استثناء الحفظ للنقض و الاحتجاج]

[استثناء الحفظ للنقض و الاحتجاج]

و مما ذكرنا أيضا يعرف وجه ما استثنوه فى المسألة من الحفظ للنقض و الاحتجاج على أهلها أو للاطلاع على مطالبهم ليحصل به التقية أو غير ذلك و لقد أحسن جامع المقاصد حيث قال إن فوائد الحفظ كثيرة.

[لو كان بعض الكتاب موجبا للضلال]

[لو كان بعض الكتاب موجبا للضلال]

و مما ذكرنا أيضا يعرف حكم ما لو كان بعض الكتاب موجبا للضلال فإن الواجب رفعه و لو بمحو جميع الكتاب إلا أن يزاحم مصلحة وجوده لمفسدة وجود الضلال و لو كان باطلا فى نفسه كان خارجا عن المالية- فلو قوبل بجزء من العوض المبذول يبطل المعاوضة بالنسبة إليه

[المراد بالحفظ المحرم]

[المراد بالحفظ المحرم]

ثم إن الحفظ المحرم يراد منه الأعم من الحفظ بظهر القلب و النسخ و المذاكرة و جميع ما له دخل في بقاء المطالب المضلة الرشوة

المسألة الثامنة الرشوة حرام

اشارة

المسألة الثامنة الرشوة حرام

و في جامع المقاصد و المسالك أن على تحريمها إجماع المسلمين

[أدلة حرمة الرشوة]

[أدلة حرمة الرشوة]

و يدل عليه الكتاب و السنة و في المستفيضة: أنه كفر بالله العظيم أو شرك ففي رواية الأصبغ بن نباتة عن أمير المؤمنين ع قال: أيما وال احتجب عن حوائج الناس احتجب الله عنه يوم القيامة و عن حوائجه و إن أخذ هدية كان غلولا و إن أخذ الرشوة فهو مشرك و عن الخصال في الصحيح عن عمار بن مروان قال: كل شيء غل من الإمام فهو سحت و السحت أنواع كثيرة منها ما أصيب من أعمال الولاة الظلمة و منها أجور القضاة و أجور الفواجر و ثمن الخمر و النبيذ المسكر و الربا بعد البينة فأما الرشا يا عمار في الأحكام فإن ذلك الكفر بالله العظيم و برسوله: و مثلها رواية سماعة عن أبي عبد الله ع: و في رواية يوسف بن جابر: لعن رسول الله ص من نظر إلى فرج امرأة لا- تحل له و رجلا- خان أخاه في امرأته و رجلا احتاج الناس إليه لفقهه فسألهم الرشوة و ظاهر هذه الرواية سؤال الرشوة لبذل فقهه فتكون ظاهرة في حرمة أخذ الرشوة للحكم بالحق أو للنظر في أمر المترافعين ليحكم بعد ذلك بينهما بالحق من غير أجرة.

[كلمات اللغويين حول الرشوة]

[كلمات اللغويين حول الرشوة]

و هذا المعنى هو ظاهر تفسير الرشوة في القاموس بالجعل و إليه نظر المحقق الثاني حيث فسر في حاشية الإرشاد الرشوة بما يبذله المتحاكمان. و ذكر في جامع المقاصد أن الجعل من المتحاكمين للحاكم رشوة و هو صريح الحلي أيضا في مسألة تحريم أخذ الرشوة مطلقا و إعطائها إلا- إذا كان على إجراء حكم صحيح فلا- يحرم على المعطي هذا و لكن عن مجمع البحرين قلما تستعمل الرشوة إلا- فيما يتوصل به إلى إبطال حق أو تمشية باطل و عن المصباح هي ما يعطيه الشخص للحاكم أو غيره ليحكم له أو يحمله على ما يريد و عن النهاية أنها الوصلة إلى الحاجة بالمصانعة و الراشي الذي يعطي ما يعينه على الباطل و المرتشي الآخذ و الرائش هو الذي يسعى بينهما ليزيد لهذا أو ينقص لهذا و مما يدل على عدم عموم الرشا لمطلق الجعل على الحكم ما تقدم في رواية عمار بن مروان من جعل الرشا في الحكم مقابلا لأجور القضاة خصوصا بكلمة إما.

[عدم اختصاص الحرمة بما يبذل على الحكم الباطل]

[عدم اختصاص الحرمة بما يبذل على الحكم الباطل]
نعم لا يختص بما يبذل على خصوص الباطل بل يعم ما يبذل لحصول غرضه و هو الحكم له حقا كان أو باطلا و هو ظاهر ما تقدم عن المصباح و النهاية. و يمكن حمل رواية يوسف بن جابر على سؤال الرشوة للحكم للراشى حقا أو باطلا أو يقال إن المراد الجعل فأطلق عليه الرشوة تأكيدا للحرمة.

[حرمة أخذ الحاكم للجعل مع تعين الحكومة عليه]

[حرمة أخذ الحاكم للجعل مع تعين الحكومة عليه]
و منه يظهر حرمة أخذ الحاكم للجعل من المتحاكمين مع تعين الحكومة عليه كما يدل عليه قوله ع احتاج الناس إليه لفقهه و المشهور المنع مطلقا بل فى جامع المقاصد دعوى النص و الإجماع و لعله لحمل الاحتياج فى الرواية على الاحتياج إلى نوعه و لإطلاق ما تقدم فى رواية عمار بن مروان من جعل أجور القضاة من السحت بناء على أن الأجر فى العرف يشمل الجعل و إن كان بينهما فرق عند المتشرعة.

[الاستدلال على المنع عن أخذ الأجر مطلقا بصحيحة ابن سنان]

[الاستدلال على المنع عن أخذ الأجر مطلقا بصحيحة ابن سنان]
و ربما يستدل على المنع بصحيحة ابن سنان قال: سئل أبو عبد الله ع عن قاض بين قريتين يأخذ على القضاء الرزق من السلطان قال ع ذلك السحت و فيه أن ظاهر الرواية كون القاضى منصوبا من قبل السلطان الظاهر بل الصريح فى سلطان الجور إذ ما يؤخذ من العادل لا يكون سحتا قطعا و لا شك أن هذا المنصوب غير قابل للقضاء فما يأخذه سحت من هذا
المكاسب، ج۱، ص ۳۱
الوجه و لو فرض كونه قابلا- للقضاء لم يكن رزقه من بيت المال أو من جائزة السلطان محرما قطعا فيجب إخراجه عن العموم إلا أن يقال إن المراد الرزق من غير بيت المال و جعله على القضاء بمعنى المقابلة قرينة على إرادة العوض و كيف كان فالأولى فى الاستدلال على المنع ما ذكرناه خلافا لظاهر الغنية و المحكى عن القاضى الجواز.

[مستند الجواز الأصل و ظاهر رواية حمزة بن حمران]

[مستند الجواز الأصل و ظاهر رواية حمزة بن حمران]
و لعله للأصل و ظاهر رواية حمزة بن حمران قال سمعت أبا عبد الله ع يقول: من استأكل بعلمه افتقر فقلت إن فى شيعتك قوما يتحملون علومكم و يبثونها فى شيعتكم فلا يعدمون منهم البر و الصلة و الإكرام فقال ع ليس أولئك بمستأكلين إنما ذاك الذى يفتى بغير علم و لا هدى من الله ليبطل به الحقوق طمعا فى حطام الدنيا إلى آخر الخبر و اللام فى قوله ليبطل به الحقوق إما للغاية أو للعاقبة. و على الأول فيدل على حرمة أخذ المال فى مقابل الحكم بالباطل. و على الثانى فيدل على حرمة الانتصاب للفتوى من غير علم طمعا

فی الـدنیا و علی کل تقدیر فظاهرها حصـر الاستیکال المذموم فیما کان لأجل الحکم بالباطل و مع عدم معرفهٔ الحق فیجوز الاستیکال مع الحکم بالحق. و دعوی کون الحصـر إضافیا بالنسـبهٔ إلی الفرد الـذی ذکره علی حرمـهٔ السائل فلا یـدل إلا علی عدم الذم علی هذا الفرد دون کل من کان غیر المحصور فیه خلاف الظاهر

[تفصیل العلامهٔ فی جواز الأخذ للقاضی بین حاجته و عدمها]

[تفصیل العلامهٔ فی جواز الأخذ للقاضی بین حاجته و عدمها]
و فصل فی المختلف فجوز أخـذ الجعل و الأجرهٔ مع حاجـهٔ القاضـی و عدم تعیین القضاء علیه و منعه مع غناه أو عدم الغنی عنه و لعل اعتبار عـدم تعین القضاء لما تقرر عنـدهم من حرمهٔ الأجرهٔ علی الواجبات العینیهٔ و حاجته لا تسوغ أخذ الأجرهٔ علیها و إنما یجب علی القاضـی و غیره رفع حـاجته من وجوه أخر. و أمـا اعتبـار الحاجـهٔ فلظهور اختصاص أدلـهٔ المنع بصورهٔ الاسـتغناء کما یظهر بالتأمل فی روایتی یوسف و عمار المتقـدمتین و لا مانع من التکسب بالقضاء من جهـهٔ وجوبه الکفائی کما هو أحـد الأقوال فی المسألـهٔ الآتیهٔ فی محلها إن شاء الله.

و أما الارتزاق من بیت المال

و أما الارتزاق من بیت المال
فلا إشـکال فی جوازه للقاضـی مع حاجته بل مطلقا إذا رأی الإمام المصـلحهٔ فیه لما سـیجیء من الأخبار الواردهٔ فی مصارف الأراضی الخراجیـهٔ. و یـدل علیه ما کتبه أمیر المؤمنین ع إلی مالک الأشتر من قوله ع: و افسـح له أی للقاضـی بالبـذل ما یزیـح علته و تقل معه حاجته إلی الناس

[جواز أخذ الرزق من السلطان الجائر]

[جواز أخذ الرزق من السلطان الجائر]
و لا فرق بین أن یأخذ الرزق من السـلطان العادل أو من الجائر لما سـیجیء من حلیهٔ بیت المال لأهله و لو خرج من ید الجائر. و أما ما تقدم فی صحیحهٔ ابن سنان من المنع من أخذ الرزق من السلطان فقد عرفت الحال فیه

[حکم الهدیهٔ و بیان الفرق بینها و بین الرشوهٔ]

[حکم الهدیهٔ و بیان الفرق بینها و بین الرشوهٔ]
و أما الهدیـهٔ و هی ما یبـذله علی وجه الهبـهٔ لیورث المودهٔ الموجبـهٔ للحکم له حقا کان أو باطلا و إن لم یقصد المبذول له الحکم إلا بـالحق إذا عرف و لو من القرائن أن البـاذل قصـد الحکم له علی کـل تقـدیر فیکون الفرق بینهـا و بین الرشوهٔ أن الرشوهٔ تبـذل لأـجل الحکم و الهدیـهٔ تبـذل لإیراث الحب المحرک له علی الحکم علی وفق مطلبه فالظاهر حرمتها لأنها رشوهٔ أو بحکمها بتنقیح المناط. و علیه یحمل ما تقـدم من قول أمیر المؤمنین ع: و إن أخـذ یعنی الوالی هدیـهٔ کان غلولا و ما ورد من أن هـدایا العمال غلول و فی آخر

سحت. و عن عیون الأخبار عن مولانا أبی الحسن الرضا ع عن أمیر المؤمنین ع: فی تفسیر قوله تعالی أَكَّالُونَ لِلسُّحْتِ قال هو الرجل یقضی لأخیه حاجته ثم یقبل هدیته و للروایة توجیهات تکون الروایة علی بعضها محمولة علی ظاهرها من التحریم و علی بعضها محمولة علی المبالغة فی رجحان التجنب عن قبول الهدایا من أهل الحاجة إلیه لئلا یقع فی الرشوة یوما.

و هل تحرم الرشوة فی غیر الحکم

اشارة

و هل تحرم الرشوة فی غیر الحکم

بناء علی صدقها کما یظهر مما تقدم عن المصباح و النهایة کأن یبذل له مالا علی أن یصلح أمره عند الأمیر

[التفصیل بین الحاجة المحرمة و غیرها]

[التفصیل بین الحاجة المحرمة و غیرها]

فإن کان أمره منحصرا فی المحرم أو مشترکا بینه و بین المحلل لکن بذل علی إصلاحه حراما أو حلالا فالظاهر حرمته لا لأجل الرشوة لعدم الدلیل علیها عدا بعض الإطلاقات المنصرف إلی الرشا فی الحکم بل لأنه أکل للمال بالباطل فتکون الحرمة هنا لأجل الفساد فلا یحرم القبض فی نفسه و إنما یحرم التصرف لأنه باق علی ملک الغیر. نعم یمکن أن یستدل علی حرمته بفحوی إطلاق ما تقدم فی هدیة الولاة و العمال و أما بذل المال علی وجه الهدیة الموجبة لقضاء الحاجة المباحة فلا حظر فیه کما یدل علیه ما ورد: فی أن الرجل یبذل الرشوة لیتحرک من منزله فیسکنه قال لا بأس به و المراد المنزل المشترک کالمدرسة و المسجد و السوق و نحوها

و مما یدل علی التفصیل فی الرشوة بین الحاجة المحرمة و غیرها روایة الصیرفی

و مما یدل علی التفصیل فی الرشوة بین الحاجة المحرمة و غیرها روایة الصیرفی

قال: سمعت أبا الحسن ع و سأله حفص الأعور فقال إن عمال السلطان یشترون منا القرب و الإداوة فیوکلون الوکیل حتی یستوفیه منا فنرشوه حتی یظلمنا فقال لا بأس بما تصلح به مالک ثم سکت ساعة ثم قال إذا أنت رشوته یأخذ منک أقل من الشرط قلت نعم قال فسدت رشوتک. و مما یعد من الرشوة أو یلحق بها المعاملة المشتملة علی المحاباة کبیعه من القاضی ما یساوی عشرة دراهم بدرهم

[حکم المعاملة المشتملة علی المحاباة مع القاضی]

[حکم المعاملة المشتملة علی المحاباة مع القاضی]

فإن لم یقصد من المعاملة إلا المحاباة التی فی ضمنها أو قصد المعاملة لکن جعل المحاباة لأجل الحکم له بأن کان الحکم له من قبیل ما تواطئا علیه من الشروط غیر المصرح بها فی العقد فهی الرشوة و إن قصد أصل المعاملة و حابی فیها لجلب قلب القاضی فهو کالهدیة ملحقة بالرشوة. و فی فساد المعاملة المحاباة فیها وجه قوی

[حکم المال المأخوذ حراما من حیث الضمان و عدمه]

اشارة

[حكم المال المأخوذ حراما من حيث الضمان و عدمه]

ثم إن كل ما حكم بحرمة أخذه وجب على الآخذ رده و رد بدله مع التلف إذا قصد مقابلته بالحكم كالجعل و الأجرة- حيث حكم بتحريمها. و كذا الرشوة لأنها حقيقة جعل على الباطل و لذا فسره في القاموس بالجعل

[الظاهر عدم ضمان ما أخذ هدية]

[الظاهر عدم ضمان ما أخذ هدية]

و لو لم يقصد بها المقابلة بل أعطى مجانا ليكون داعيا على الحكم و هو المسمى بالهدية فالظاهر عدم ضمانه لأن مرجعه إلى هبة مجانية فاسدة إذ الداعي لا يعد عوضا و ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده و كونها من السحت إنما يدل على حرمة الأخذ لا على الضمان و عموم على اليد مختص بغير اليد المتفرعة على التسليط المجاني و لذا لا يضمن بالهبة الفاسدة في غير هذا المقام.

[احتمال عدم الضمان في الرشوة مطلقا و مناقشته]

[احتمال عدم الضمان في الرشوة مطلقا و مناقشته]

و في كلام بعض المعاصرين أن احتمال عدم الضمان في الرشوة مطلقا غير بعيد معللا بتسليط المالك عليها مجانا و لأنها تشبه المعاوضة و ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده. و لا يخفى ما بين تعليله من التنافي لأن تشبيهه الرشوة بالمعاوضة يستلزم الضمان لأن المعاوضة الصحيحة يوجب ضمان كل منهما ما وصل إليه بعوضه الذي دفعه فيكون مع الفساد مضمونا بعوضه الواقعي و هو المثل أو القيمة و ليس في المعاوضات ما لا يضمن العوض بصحيحه حتى لا

المكاسب، ج ۱، ص ۳۲

يضمن بفاسده. نعم قد يتحقق عدم الضمان في بعض المعاوضات بالنسبة إلى غير العوض كما أن العين المستأجرة غير مضمونة في يد المستأجر بالإجارة فربما يدعى أنها غير مضمونة إذا قبض بالإجارة الفاسدة. لكن هذا كلام آخر [قد ثبت فساده بما ذكرنا في باب الغصب من أن المراد مما لا يضمن بصحيحه أن يكون عدم الضمان مستندا إلى نفس العقد الصحيح لمكان الباء و عدم ضمان عين المستأجرة ليس مستندا إلى الإجازة الصحيحة بل إلى قاعدة الأمانة المالكية و الشرعية لكون التصرف في العين مقدمة لاستيفاء المنفعة مأذونا فيه شرعا فلا يترتب عليه الضمان بخلاف الإجازة الفاسدة فإن الإذن الشرعي فيها مفقود و الإذن المالكي غير مثمر لكونه تبعيا و لكونه لمصلحة القابض فتأمل] و الكلام في ضمان العوض بالمعاوضة الفاسدة و التحقيق أن كونها معاوضة أو شبيهة بها وجه لضمان العوض فيها لا لعدم الضمان

فروع في اختلاف الدافع و القابض

[دعوى الدافع الهدية و القابض الهبة الصحيحة]

[دعوى الدافع الهدية و القابض الهبة الصحيحة]

لو ادعى الدافع أنها هدية ملحقة بالرشوة في الفساد و الحرمة و ادعى القابض أنها هبة صحيحة لداعي القربة أو غيرها احتمل تقديم

الأول لأن الدافع أعرف بنيته و لأصالة الضمان فی الید إذا کانت الدعوی بعد التلف و الأقوی تقدیم الثانی لأنه یدعی الصحة.

[دعوی الدافع الرشوة و القابض الهبة الصحیحة]

[دعوی الدافع الرشوة و القابض الهبة الصحیحة]

و لو ادعی الدافع أنها رشوة أو أجرة علی المحرم و ادعی القابض کونها هبة صحیحة احتمل أنه کذلک لأن الأمر یدور بین الهبة الصحیحة و الإجارة الفاسدة. و یحتمل العدم إذ لا عقد مشترک هنا اختلفا فی صحته و فساده فالدافع منکر لأصل العقد الذی یدعیه القابض لا لصحته فیحلف علی عدم وقوعه و لیس هذا من مورد التداعی کما لا یخفی.

[دعوی الدافع الرشوة و القابض الهبة الفاسدة]

[دعوی الدافع الرشوة و القابض الهبة الفاسدة]

و لو ادعی أنها رشوة و القابض أنها هدیة فاسدة لدفع الغرم عن نفسه بناء علی ما سبق من أن الهدیة المحرمة لا توجب الضمان ففی تقدیم الأول لأصالة الضمان فی الید أو الآخر لأصالة عدم سبب الضمان و منع أصالة الضمان وجهان أقواهما الأول لأن عموم خبر علی الید یقضی بالضمان إلا مع تسلیط المالک مجانا و الأصل عدم تحققه و هذا حاکم علی أصالة عدم سبب الضمان فافهم

سب المؤمن

التاسعة سب المؤمنین حرام فی الجملة

اشارة

التاسعة سب المؤمنین حرام فی الجملة

بالأدلة الأربعة لأنه ظلم و إیذاء و إذلال

[الروایات الواردة فی حرمة السب]

[الروایات الواردة فی حرمة السب]

ففی روایة أبی بصیر عن أبی جعفر ع قال قال رسول الله ص: سباب المؤمن فسوق و قتاله کفر و أکل لحمه معصیة و حرمة ماله کحرمة دمه و فی روایة السکونی عن أبی عبد الله ع قال قال رسول الله ص: سباب المؤمن کالمشرف علی الهلکة و فی روایة أبی بصیر عن أبی جعفر ع قال:

جاء رجل من تمیم إلی رسول الله ص فقال له أوصنی فکان فیما أوصاه لا تسبوا فتکتسبوا العداوة و فی روایة ابن الحجاج عن أبی الحسن ع: فی رجلین یتسابان قال البادی منهما أظلم و وزره و وزر صاحبه علیه ما لم یعتذر إلی المظلوم و فی مرجع الضمائر اغتشاش و یمکن الخطأ من الراوی. و المراد و الله أعلم أن مثل وزر صاحبه علیه لإیقاعه إیاه فی السب من غیر أن یخفف عن صاحبه شیء فإن اعتذر إلی المظلوم عن سبه و إیقاعه إیاه فی السب برأ من الوزرین. ثم إن المرجع فی السب إلی العرف

[تفسير السب]

[تفسير السب]
و فسره فى جامع المقاصد بإسناده ما يقتضى نقصه إليه مثل الوضيع و الناقص و فى كلام بعض آخر أن السب و الشتم بمعنى واحد و فى كلام ثالث أن السب أن تصف الشخص بما هو إزراء و نقص فيدخل فى النقص كل ما يوجب الأذى كالقذر و الحقير و الوضيع و الكلب و الكافر و المرتد و التعبير بشىء من بلاء الله تعالى كالأجذم و الأبرص.

ثم الظاهر أنه لا يعتبر فى صدق السب مواجهة المسبوب

ثم الظاهر أنه لا يعتبر فى صدق السب مواجهة المسبوب
نعم يعتبر فيه قصد الإهانة و النقص فالنسبة بينه و بين الغيبة عموم و خصوص من وجه و الظاهر تعدد العقاب فى مادة الاجتماع لأن مجرد ذكر الشخص بما يكرهه لو سمعه و لو لغير قصد الإهانة غيبة محرمة و الإهانة محرم آخر.

ثم إنه يستثنى من المؤمن المظاهر بالفسق

ثم إنه يستثنى من المؤمن المظاهر بالفسق
لما سيجىء فى الغيبة من أنه لا حرمة له و هل يعتبر فى جواز سبه كونه من باب النهى عن المنكر فيشترط بشروطه أم لا ظاهر النصوص و الفتاوى كما فى الروضة الثانى و الأحوط الأول

و يستثنى من ذلك المبتدع أيضا

و يستثنى من ذلك المبتدع أيضا
لقوله ص: إذا رأيتم أهل البدع من بعدى فأظهروا البراءة منهم و أكثروا من سبهم و الوقيعة فيهم

و يمكن أن يستثنى من ذلك ما إذا لم يتأثر المسبوب عرفا

و يمكن أن يستثنى من ذلك ما إذا لم يتأثر المسبوب عرفا
بأن لا توجب قول هذا القائل فى حقه مذلة و لا نقصا كقول الوالد لولده أو السيد لعبده عنده مشاهدة ما يكرهه يا حمار و عند غيظه يا خبيث و نحو ذلك سواء لم يتأثر بذلك بأن لم يكرهه أصلا أم تأثر به بناء على أن العبرة بحصول الذل و النقص فيه عرفا. و يشكل الثانى بعموم أدلة حرمة الإيذاء نعم لو قال السيد ذلك فى مقام التأديب جاز لفحوى جواز الضرب. و أما الوالد فيمكن استفادة الجواز فى حقه مما ورد من مثل قولهم ع: أنت و مالك لأبيك فتأمل مضافا إلى استمرار السيرة بذلك إلا أن يقال إن استمرار السيرة إنما هو مع عدم تأثر السامع و تأذيه بذلك من هنا يوهن التمسك بالسيرة فى جواز سب المعلم للمتعلم فإن السيرة إنما نشأت فى الأزمنة السابقة من عدم تألم المتعلم بشتم المعلم لعد نفسه أدون من عبده بل ربما كان يفتخر بالسب لدلالته على كمال لطفه. و أما زماننا هذا

الـذى يتألم المتعلم فيه من المعلم مما لم يتألم به من شـركائه فى البحث من القول و الفعل فحل إيذائه يحتاج إلى الدليل و الله الهادى إلى سواء السبيل

السحر

العاشرة السحر [فهو] حرام فى الجملة

اشارة

العاشرة السحر [فهو] حرام فى الجملة

بلا خلاف بل هو ضرورى كما سيجىء

و الأخبار بالحرمة مستفيضة

و الأخبار بالحرمة مستفيضة

منها ما تقـدم من أن الساحر كالكافر. و منها قوله ع: من تعلم شـيئا من السـحر قليلا أو كثيرا فقـد كفر و كان آخر عهده بربه وحده أن يقتـل إلاـ أن يتوب و فى روايـة السـكونى عن الصـادق ع قال قال رسول الله ص: ساحر المسـلمين يقتل و ساحر الكفار لا يقتل قيل يا رسول الله لم لا يقتل ساحر الكفار قال لأن الشرك أعظم من السحر و لأن السحر و الشرك مقرونان و فى نبوى آخر: ثلاثة لا يدخلون الجنة مدمن خمر و مدمن سحر و قاطع رحم إلى غير ذلك من الأخبار

ثم إن الكلام هنا يقع فى مقامين

الأول فى المراد بالسحر

اشارة

الأول فى المراد بالسحر

و هو لغـة على ما عن بعض أهل اللغة ما لطف مأخذه و دق و عن بعضـهم أنه صـرف الشـىء عن وجهه و عن ثالث أنه الخديعة و عن رابع أنه إخراج الباطل فى صورة الحق و قد اختلفت عبارات الأصحاب فى بيانه

[كلمات الفقهاء]

اشارة

[كلمات الفقهاء]

قال العلامة رحمه الله فى القواعد و التحرير إنه كلام يتكلم به أو يكتبه أو رقية أو يعمل شيئا تؤثر فى بدن المسحور أو قلبه أو عقله من غير مباشرة و زاد فى المنتهى أو عقدا

[اعتبار الإضرار فی السحر عند بعض]

[اعتبار الإضرار فی السحر عند بعض]
و زاد فی المسالک أو أقساما أو عزائم یحدث بسببها ضرر علی الغیر و زاد فی الدروس الدخنهٔ و التصویر و النفث و تصفیهٔ النفس و یمکن أن یدخل جمیع ذلک فی قوله فی القواعد أو یعمل شیئا. نعم ظاهر المسالک و محکی الدروس أن المعتبر فی السحر الإضرار. فإن أرید من التأثیر فی عبارهٔ القواعد و غیرها خصوص الإضرار بالمسحور فهو و إلا کان أعم. ثم إن الشهیدین رحمهما الله عدا من السحر- استخدام الملائکهٔ و استنزال الشیاطین فی کشف الغائبات و علاج المصاب و استحضارهم و تلبیسهم ببدن صبی أو امرأهٔ و کشف الغائبات علی لسانه و الظاهر أن المسحور فیما ذکراه هم الملائکهٔ و الجن و الشیاطین و الإضرار
المکاسب، ج ۱، ص ۳۳
بهم یحصل بتسخیرهم و تعجیزهم من المخالفهٔ له و إلجائهم إلی الخدمهٔ. و قال فی الإیضاح إنه استحداث الخوارق- إما بمجرد التأثیرات النفسانیهٔ و هو السحر أو بالاستعانهٔ بالفلکیات فقط و هی دعوهٔ الکواکب أو بتمزیج القوی السماویهٔ بالقوی الأرضیهٔ و هی الطلسمات أو علی سبیل الاستعانهٔ بالأرواح الساذجهٔ و هی العزائم و یدخل فیه النیرنجات و الکل حرام فی شریعهٔ الإسلام و مستحله کافر انتهی. و تبعه علی هذا التفسیر فی محکی التنقیح و فسر النیرنجات فی الدروس بإظهار غرائب خواص الامتزاجات و أسرار النیرین. و فی الإیضاح أما ما کان علی سبیل الاستعانهٔ- بخواص الأجسام السفلیهٔ فهو علم الخواص أو الاستعانهٔ بالنسب الریاضیهٔ فهو علم الحیل و جر الأثقال و هذان لیسا من السحر انتهی. و ما جعله خارجا قد أدخله غیره و فی بعض الروایات دلالهٔ علیه و سیجیء المحکی و المروی و لا یخفی أن هذا التعریف أعم من الأول لعدم اعتبار مسحور فیه فضلا عن الإضرار ببدنه أو عقله. و عن الفاضل المقداد فی التنقیح أنه عمل یستفاد منه ملکه نفسانیهٔ یقتدر بها علی أفعال غریبهٔ بأسباب خفیهٔ و هذا یشمل علمی الخواص و الحیل

[ما أفاده العلامهٔ المجلسی فی البحار فی بیان أقسام السحر]

اشارهٔ

[ما أفاده العلامهٔ المجلسی فی البحار فی بیان أقسام السحر]
و قال فی البحار بعد ما نقل عن أهل اللغهٔ إنه ما لطف و خفی سببه إنه فی عرف الشرع مختص بکل أمر مخفی سببها و یتخیل علی غیر حقیقته و یجری مجری التمویه و الخداع انتهی و هذا أعم من الکل لأنه ذکر بعد ذلک ما حاصله أن السحر علی أقسام

الأول سحر الکلدانیین

الأول سحر الکلدانیین
الذین کانوا فی قدیم الدهر و هم قوم کانوا یعبدون الکواکب و یزعمون أنها المدبرهٔ لهذا العالم و منها تصدیر الخیرات و الشرور و السعادات و النحوسات ثم ذکر أنهم علی ثلاثهٔ مذاهب فمنهم من یزعم أنها الواجبهٔ لذاتها الخالقهٔ للعالم و منهم من یزعم أنها قدیمهٔ لقدم العلهٔ المؤثرهٔ فیها و منهم من یزعم أنها حادثهٔ مخلوقهٔ فعالهٔ مختارهٔ فوض خالقها أمر العالم إلیها و الساحر عند هذه الفرق من یعرف القوی الغالبهٔ الفعالهٔ بسائطها و مرکباتها و یعرف ما یلیق بالعالم السفلی معداتها لیعدها و عوائقها لیرفعها بحسب الطاقهٔ البشریهٔ فیکون من استحداث ما یخرق العادهٔ.

الثانی سحر أصحاب الأوهام

الثانی سحر أصحاب الأوهام

و النفوس القویة.

الثالث الاستعانة بالأرواح الأرضیة

الثالث الاستعانة بالأرواح الأرضیة

و قد أنكرها بعض الفلاسفة و قال بها الأكابر منهم و هی فی أنفسها مختلفة فمنهم خیرة و هم مؤمنو الجن و شریرة و هم كفار الجن و شیاطینهم.

الرابع التخیلات الآخذة بالعیون مثل راكب السفینة

الرابع التخیلات الآخذة بالعیون مثل راكب السفینة

یتخیل نفسه ساكنا و الشط متحركا.

الخامس الأعمال العجیبة

الخامس الأعمال العجیبة

التی تظهر من تركیب الآلات المركبة علی نسب الهندسة كرقاص یرقص و فارسان یقتتلان.

السادس الاستعانة بخواص الأدویة

السادس الاستعانة بخواص الأدویة

مثل أن یجعل فی الطعام بعض الأدویة المبلدة أو المزیلة للعقل أو الدخن المسكر أو عصارة البنج المجعول فی الملبس و هذا مما لا سبیل إلی إنكاره و أثر المغناطیس شاهد.

السابع تعلیق القلب

السابع تعلیق القلب

و هو أن یدعی الساحر أنه یعرف الكیمیاء و علم السیمیاء و الاسم الأعظم حتی یمیل إلیه العوام و لیس له أصل.

الثامن النمیمة

الثامن النمیمة

انتهی الملخص منه

[الإشارة إلی بعض أقسام السحر فی الروایة]

[الإشارة إلی بعض أقسام السحر فی الروایة]

و ما ذكره من وجوه السحر بعضها قد تقدم عن الإیضاح و بعضها قد ذكر فیما ذكره فی الاحتجاج من حدیث الزندیق الذی سأل أبا

عبد الله ع عن مسائل كثيرة منها ما ذكره بقوله: أخبرنى عن السحر ما أصله و كيف يقدر الساحر على ما يوصف من عجائبه و ما يفعل قال أبو عبد الله ع إن السحر على وجوه شتى منها بمنزلة الطب كما أن الأطباء وضعوا لكل داء دواء فكذلك علماء السحر احتالوا لكل صحة آفة و لكل عافية عاهة و لكل معنى حلية و نوع آخر منه خطفة و سرعة و مخاريق و خفة و نوع آخر منه ما يأخذه أولياء الشياطين منهم قال فمن أين علم الشياطين السحر قال من حيث علم الأطباء الطب بعضه بتجربة و بعضه بعلاج قال فما تقول فى الملكين هاروت و ماروت و ما يقول الناس إنهما يعلمان الناس السحر قال إنما هما موضع ابتلاء و موقف فتنة و تسبيحهما اليوم لو فعل الإنسان كذا و كذا لكان كذا و لو تعالج بكذا و كذا لصار كذا فيتعلمون منهما ما يخرج عنهما فيقولان لهم إنما نحن فتنة فلا تأخذوا عنا ما يضركم و لا ينفعكم قال أ فيقدر الساحر على أن يجعل الإنسان بسحره فى صورة كلب أو حمار أو غير ذلك قال هو أعجز من ذلك و أضعف من أن يغير خلق الله إن من أبطل ما ركبه الله تعالى و صوره و غيره فهو شريك الله فى خلقه تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا لو قدر الساحر على ما وصفت لدفع عن نفسه الهرم و الآفة و الأمراض و لنفى البياض عن رأسه و الفقر عن ساحته و إن من أكبر السحر النميمة يفرق بها بين المتحابين و يجلب العداوة بين المتصافين و يسفك بها الدماء و يهدم بها الدور و يكشف بها الستور و النمام شر من وطئ على الأرض بقدمه فأقرب أقاويل السحر من الصواب أنه بمنزلة الطب إن الساحر عالج الرجل فامتنع من مجامعة النساء فجاءه الطبيب فعالجه بغير ذلك فأبرأه إلى آخر الحديث. ثم لا يخفى أن الجمع بين ما ذكر فى معنى السحر فى غاية الإشكال لكن المهم بيان حكمه لا موضوعه.

المقام الثانى فى حكم الأقسام المذكورة

اشارة

المقام الثانى فى حكم الأقسام المذكورة
فنقول أما الأقسام الأربعة المتقدمة من الإيضاح فيكفى فى حرمتها مضافا إلى شهادة المحدث المجلسى رحمه الله فى البحار بدخولها فى المعنى المعروف للسحر عند أهل الشرع فتشملها الإطلاقات

[دعوى ضرورة الدين على حرمة أربعة أقسام منه]

[دعوى ضرورة الدين على حرمة أربعة أقسام منه]
دعوى فخر المحققين فى الإيضاح كون حرمتها من ضروريات الدين و أن مستحلها كافر و دعوى الشهيدين فى الدروس و المسالك أن مستحله يقتل فإنا و إن لم نطمئن بدعوى الإجماعات المنقولة إلا أن دعوى ضرورة الدين مما يوجب الاطمئنان بالحكم و اتفاق العلماء عليه فى جميع الأعصار.

[ما ذكره شارح النخبة حول الطلسمات]

[ما ذكره شارح النخبة حول الطلسمات]
نعم ذكر شارح النخبة أن ما كان من الطلسمات مشتملا على إضرار أو تمويه على المسلمين أو استهانة بشىء من حرمات الله كالقرآن و أبعاضه و أسماء الله الحسنى و نحو ذلك فهو حرام بلا ريب سواء عد من السحر أم لا و ما كان للأغراض كحضور الغائب و بقاء العمارة و فتح الحصون للمسلمين و نحوه فمقتضى الأصل جوازه و يحكى عن بعض الأصحاب و ربما يستندون فى بعضها إلى أمير المؤمنين ع و السند غير واضح و ألحق فى الدروس تحريم عمل الطلسمات بالسحر و وجهه غير واضح انتهى. و لا وجه أوضح من

دعوى الضرورة من فخر المحققين و الشهيدين قدس سرهما

[حرمة السحر المضر بالنفس المحترمة]

[حرمة السحر المضر بالنفس المحترمة]

و أما غير تلك الأربعة فإن كان مما يضر بالنفس المحترمة فلا إشكال أيضا في حرمته و يكفي في الضرر صرف نفس المسحور عن الجريان على مقتضى إرادته فمثل

المكاسب، ج ۱، ص ۳۴

إحداث حب مفرط في الشخص يعد سحرا. روى الصدوق في الفقيه في باب عقاب المرأة على أن تسحر زوجها بسنده عن السكوني عن جعفر بن محمد عن أبيه عن آبائه ع قال: قال رسول الله ص لامرأة سألته أن لي زوجا و به غلظة علي و إني صنعت شيئا لأعطفه علي أف لك كدرت البحار و كدرت الطين و لعنتك الملائكة الأخيار و ملائكة السماوات و الأرض قال فصامت المرأة نهارها و قامت ليلها و حلقت رأسها و لبست المسوح فبلغ ذلك النبي ص فقال إن ذلك لا يقبل منها بناء على أن الظاهر من قولها صنعت شيئا المعالجة بشيء غير الأدعية و الصلوات و نحوها و لذا فهم الصدوق منها السحر و لم يذكر في عنوان سحر المرأة غير هذه الرواية.

[الظاهر جواز ما لا يضر مع الشك في صدق اسم السحر عليه]

[الظاهر جواز ما لا يضر مع الشك في صدق اسم السحر عليه]

و أما ما لا يضر فإن قصد به دفع ضرر السحر أو غيره من المضار الدنيوية أو الأخروية فالظاهر جوازه مع الشك في صدق اسم السحر عليه للأصل بل فحوى ما سيجيء من جواز دفع الضرر بما علم كونه سحرا و إلا فلا دليل على تحريمه إلا أن يدخل في اللهو أو الشعوذة.

نعم لو صح سند رواية الاحتجاج صح الحكم بحرمة جميع ما تضمنته

نعم لو صح سند رواية الاحتجاج صح الحكم بحرمة جميع ما تضمنته

و كذا لو عمل بشهادة من تقدم كالفاضل المقداد و المحدث المجلسي رحمهما الله بكون جميع ما تقدم من الأقسام داخلا في السحر اتجه الحكم بدخولها تحت إطلاقات المنع عن السحر لكن الظاهر استناد شهادتهم إلى الاجتهاد مع معارضته بما تقدم من الفخر من إخراج علمي الخواص و الحيل من السحر.

و ما تقدم من تخصيص صاحب المسالك و غيره السحر بما يحدث ضررا بل عرفت تخصيص العلامة له بما يؤثر في بدن المسحور أو قلبه أو عقله فهذه شهادة من هؤلاء على عدم عموم لفظ السحر لجميع ما تقدم من الأقسام. و تقديم شهادة الإثبات لا يجري في هذا الموضع لأن الظاهر استناد المثبتين إلى الاستعمال و النافين إلى الاطلاع على كون الاستعمال مجازا للمناسبة

و الأحوط الاجتناب عن جميع ما تقدم من الأقسام

و الأحوط الاجتناب عن جميع ما تقدم من الأقسام

في البحار بل لعله لا يخلو عن قوة لقوة الظن من خبر الاحتجاج و غيره

بقي الكلام في جواز دفع ضرر السحر بالسحر

اشارة

بقی الکلام فی جواز دفع ضرر السحر بالسحر

و یمکن أن یستدل له مضافا إلی الأصل بعد دعوی انصراف الأدلة إلی غیر ما قصد به غرض راجح شرعا بالأخبار

[الأخبار الواردة فی جواز دفع ضرر السحر بالسحر]

اشارة

[الأخبار الواردة فی جواز دفع ضرر السحر بالسحر]

منها ما تقدم فی خبر الاحتجاج و منها ما فی الکافی عن القمی عن أبیه عن شیخ من أصحابنا الکوفیین قال: دخل عیسی بن سقفی علی أبی عبد الله ع قال جعلت فداک إنا رجل کانت صناعتی السحر و کنت آخذ علیه الأجر و کان معاشی و قد حججت منه و قد من الله علی بلقائک و قد تبت إلی الله عز و جل من ذلک فهل لی فی شیء من ذلک مخرج فقال له أبو عبد الله ع حل و لا تعقد. و کان الصدوق رحمه الله فی العلل أشار إلی هذه الروایة حیث قال روی أن توبة الساحر أن یحل و لا یعقد و ظاهر المقابلة بین الحل و العقد فی الجواز و العدم کون کل منهما بالسحر فحمل الحل علی ما کان بغیر السحر من الدعاء و الآیات و نحوهما کما عن بعض لا یخلو عن بعد.

[ما ورد فی قصة هاروت و ماروت]

[ما ورد فی قصة هاروت و ماروت]

و منها ما عن العسکری عن آبائه ع: فی قوله تعالی وَ ما أُنْزِلَ عَلَی الْمَلَکَیْنِ بِبابِلَ هارُوتَ وَ مارُوتَ قال کان بعد نوح قد کثرت السحرة و الموهون فبعث الله ملکین إلی نبی ذلک الزمان یذکر ما یسحر به السحرة و یذکر ما یبطل به سحرهم و یرد به کیدهم فتلقاه النبی عن الملکین و أداه إلی عباد الله بأمر الله و أمرهم أن یقضوا به علی السحر و أن یبطلوه و نهاهم أن یسحروا به الناس و هذا کما یقال إن السم ما هو و إن ما یدفع به غائلة السم ما هو ثم یقال للمتعلم هذا السم فمن رأیته سم فادفع غائلته بهذا و لا تقتل بالسم إلی أن قال و ما یعلمان من أحد ذلک السحر و إبطاله حتی یقولا للمتعلم إنما نحن فتنة و امتحان للعباد لیطیعوا الله فیما یتعلمون من هذا و یبطل به کید السحرة و لا تسحروهم فلا تکفر باستعمال هذا السحر و طلب الإضرار و دعاء الناس إلی أن یعتقدوا أنک تحیی و تمیت و تفعل ما لا یقدر علیه إلا الله عز و جل فإن ذلک کفر إلی أن قال وَ یَتَعَلَّمُونَ ما یَضُرُّهُمْ وَ لا یَنْفَعُهُمْ لأنهم إذا تعلموا ذلک السحر لیسحروا به و یضروا به فقد تعلموا ما یضر بدینهم و لا ینفعهم إلی آخر الحدیث و فی روایة محمد بن الجهم عن مولانا الرضا ع فی حدیث قال: أما هاروت و ماروت فکانا ملکین علما الناس السحر لیحترزوا به عن سحر السحرة فیبطلوا به کیدهم و ما علما أحدا من ذلک شیئا حتی قالا- إنما نحن فتنة فلا- تکفر فکفر قوم باستعمالهم لما أمروا بالاحتراز عنه و جعلوا یفرقون بما تعلموه بین المرء و زوجه قال الله تعالی وَ ما هُمْ بِضارِّینَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ یعنی بعلمه.

هذا کله مضافا إلی أن ظاهر أخبار الساحر إرادة من یخشی ضرره کما اعترف به بعض الأساطین و استقرب لذلک جواز الحل به بعد أن نسبه إلی کثیر من أصحابنا.

[منع جمع من الأعلام من حل السحر بالسحر]

[منع جمع من الأعلام من حل السحر بالسحر]
لکنه مع ذلک کله فقد منع العلامهٔ فی غیر واحد من کتبه و الشهید رحمه الله فی الدروس و الفاضل المیسی و الشهید الثانی من حل السحر به و لعلهم حملوا ما دل علی الجواز مع اعتبار سنده علی حالهٔ الضرورهٔ و انحصار سبب الحل فیه لا مجرد دفع الضرر مع إمکانه بغیره من الأدعیهٔ و التعویذات و لذا ذهب جماعهٔ منهم الشهیدان و المیسی و غیرهم إلی جواز تعلمه لیتوقی به من السحر و یدفع به دعوی المتنبی. و ربما حملت أخبار الجواز الحاکیهٔ لقصهٔ هاروت و ماروت علی جواز ذلک فی الشریعهٔ السابقهٔ و فیه نظر.

ثم الظاهر أن التسخیرات بأقسامها داخلهٔ فی السحر

ثم الظاهر أن التسخیرات بأقسامها داخلهٔ فی السحر
علی جمیع تعاریفه و قد عرفت أن الشهیدین مع أخذ الإضرار فی تعریف السحر ذکرا أن استخدام الملائکهٔ و الجن من السحر و لعل وجه دخوله تضرر المسخر بتسخیره. و أما سائر التعاریف فالظاهر شمولها لها و ظاهر عبارهٔ الإیضاح أیضا دخول هذه فی معقد دعواه الضرورهٔ علی التحریم لأن الظاهر دخولها فی الأقسام و العزائم و النفث و یدخل فی ذلک تسخیر الحیوانات- من الهوام و السباع و الوحوش و غیر ذلک خصوصا الإنسان.

و عمل السیمیاء ملحق بالسحر اسما أو حکما

و عمل السیمیاء ملحق بالسحر اسما أو حکما
و قد صرح بحرمته الشهید فی الدروس و المراد به علی ما قیل إحداث خیالات لا وجود لها فی الحس یوجب تأثیرا فی شیء آخر
الشعوذهٔ

الحادیهٔ عشرهٔ الشعوذهٔ و هی حرام بلا خلاف

[تعریف الشعوذهٔ]

و هی الحرکهٔ السریعهٔ بحیث یوجب علی الحس الانتقال من الشیء إلی شبهه کما تری النار المتحرکهٔ علی الاستدارهٔ دائرهٔ متصلهٔ لعدم إدراک السکونات المتخللهٔ بین الحرکات.

[أدلهٔ الحرمهٔ]

و یدل علی الحرمهٔ بعد الإجماع مضافا إلی أنه من الباطل و اللهو دخوله فی السحر فی الروایهٔ المتقدمهٔ عن الاحتجاج المنجبر وهنها بالإجماع المحکی. و فی بعض التعاریف المتقدمهٔ للسحر ما یشملها
الغش

الثانیهٔ عشرهٔ الغش حرام بلا خلاف

[الروایات الدالهٔ علی الحرمهٔ]

و الأخبار به متواترة نذكر بعضها متيمنا فعن النبى ص بأسانيد متعددة: ليس من المسلمين من غشهم

المكاسب، ج ۱، ص ۳۵

و فى روايـة العيون بأسانيد قال رسول الله ص: ليس منا من غش مسلما أو ضره أو ماكره و فى عقاب الأعمال عن النبى ص: من غش مسلما فى بيع أو شراء فليس منا و يحشر مع اليهود يوم القيامة لأنه من غش الناس فليس بمسلم إلى أن قال و من غشنا فليس منا قالها ثلاثا و من غش أخاه المسلم نزع الله بركة رزقه و أفسد عليه معيشته و وكله إلى نفسه و فى مرسلة هشام عن أبى عبد الله ع: أنه قال لرجل يبيع الدقيق إياك و الغش فإن من غش غش فى ماله فإن لم يكن له مال غش فى أهله و فى رواية سعد الإسكاف عن أبى جعفر ع قال: مر النبى ص فى سوق المدينة بطعام فقال لصاحبه ما أرى طعامك إلا طيبا فأوحى الله إليه أن يدس يده فى الطعام ففعل فأخرج طعاما رديا فقال لصاحبه ما أراك إلا و قد جمعت خيانة و غشا للمسلمين و رواية موسى بن بكر عن أبى الحسن ع: أنه أخذ دينارا من الدنانير المصبوبة بين يديه فقطعها نصفين ثم قال ألقه فى البالوعة حتى لا يباع بشىء فيه غش و قوله فيه غش جملة ابتدائية و الضمير فى لا يباع راجع إلى الدينار. و فى رواية هشام بن الحكم قال: كنت أبيع السابرى فى الظلال فمر بى أبو الحسن فقال لى يا هشام إن البيع فى الظلال غش و الغش لا يحل و فى رواية الحلبى قال: سألت أبا عبد الله ع عن الرجل يشترى طعاما فيكون أحسن له و اتفق له أن يبله من غير أن يلتمس زيادته فقال إن كان بيعا لا يصلحه إلا ذلك و لا ينفقه غيره من غير أن يلتمس فيه زيادة فلا بأس و إن كان إنما يغش به المسلمين فلا يصلح و روايته الأخرى قال: سألت أبا عبد الله ع عن الرجل يكون عنده لونان من الطعام سعرهما شتى و أحدهما أجود من الآخر و يخلطهما جميعا ثم يبيعهما بسعر واحد فقال لا يصلح له أن يغش المسلمين حتى يبينه و رواية داود بن سرحان قال: كان معى جرابان من مسك أحدهما رطب و الآخر يابس فبدأت بالرطب فبعته ثم أخذت اليابس أبيعه فإذا أنا لا أعطى باليابس الثمن الذى يسوى و لا يزيدونى على ثمن الرطب فسألت أبا عبد الله ع عن ذلك أ يصلح لى أن أنديه قال لا إلا أن تعلمهم قال فنديته ثم أعلمتهم قال لا بأس.

ثم إن ظاهر الأخبار هو كون الغش بما يخفى

كمزج اللبن بالماء و خلط الجيد بالردىء فى مثل الدهن و منه وضع الحرير فى مكان بارد ليكتسب ثقلا و نحو ذلك

و أما المزج و الخلط بما لا يخفى فلا يحرم

لعدم انصراف الغش إليه.

و يدل عليه مضافا إلى بعض الأخبار المتقدمة صحيحة ابن مسلم عن أحدهما ع: أنه سئل عن الطعام يخلط بعضه ببعض و بعضه أجود من بعض قال إذا رؤيا جميعا فلا بأس ما لم يغط الجيد الردىء. و مقتضى هذه الرواية بل رواية الحلبى الثانية و رواية سعد الإسكاف أنه لا يشترط فى حرمة الغش كونه مما لا يعرف إلا من قبل البائع فيجب الإعلام بالعيب غير الخفى إلا أن تنزيل الحرمة فى موارد الروايات الثلاث على ما إذا تعمد الغش برجاء التلبيس على المشترى و عدم التفطن له و إن كان من شأن ذلك العيب أن يتفطن له فلا تدل الروايات على وجوب الإعلام إذا كان العيب من شأنه التفطن له فقصر المشترى و سامح فى الملاحظة

[وجوب الإعلام بالعيب الخفى لو حصل الغش]

ثم إن غش المسلم إنما هو بيع المغشوش عليه مع جهله فلا فرق بين كون الاغتشاش بفعله أو بغيره فلو حصل اتفاقا أو لغرض وجب الإعلام بالعيب الخفى و يمكن أن يمنع صدق الأخبار المذكورة إلا على ما إذا قصد التلبيس و أما ما هو ملتبس فى نفسه فلا يجب عليه الإعلام. نعم يحرم عليه إظهار ما يدل على سلامته من ذلك فالعبرة فى الحرمة بقصد تلبيس الأمر على المشترى سواء أ كان العيب خفيا أم جليا كما تقدم لا بكتمان العيب مطلقا أو خصوص الخفى و إن لم يقصد التلبيس و من هنا منع فى التذكرة من كون بيع المعيب مطلقا مع عدم الإعلام بالعيب غشا. و فى التفصيل المذكور فى رواية الحلبى إشارة إلى هذا المعنى حيث إنه ع جوز بل الطعام بدون قيد الإعلام إذا لم يقصد به الزيادة و إن حصلت به و حرمه مع قصد الغش. نعم يمكن أن يقال فى صورة تعيب المبيع بخروجه عن مقتضى خلقته الأصلية بعيب خفى أو جلى أن التزام البائع بسلامته عن العيب مع علمه به غش للمشترى كما لو صرح باشتراط السلامة فإن العرف يحكمون على البائع بهذا الشرط مع علمه بالعيب أنه غاش

[أقسام الغش]

ثم إن الغش يكون بإخفاء الأدنى فى الأعلى كمزج الجيد بالردیء أو غير المراد فى المراد كإدخال الماء فى اللبن أو بإظهار الصفة الجيدة المفقودة واقعا و هو التدليس أو بإظهار الشیء على خلاف جنسه كبيع المموه على أنه ذهب أو فضة

[ما أفاده المحقق الثانى فى صحة المعاملة و فسادها]

ثم إن فى جامع المقاصد ذكر فى الغش بما يخفى- بعد تمثيله له بمزج اللبن بالماء وجهين فى صحة المعاملة و فسادها من حيث إن المحرم هو الغش و المبيع عين مملوكة ينتفع بها و من أن المقصود بالبيع هو اللبن و الجارى عليه العقد هو المشوب. ثم قال و فى الذكرى فى باب الجماعة ما حاصله إنه لو نوى الاقتداء بإمام معين على أنه زيد فبان عمرا إن فى الحكم نظرا و مثله ما لو قال بعتك هذا الفرس فإذا هو حمار و جعل منشأ التردد تغليب الإشارة أو الوصف انتهى.

[نقد ما ذكره المحقق الثانى]

و ما ذكره من وجهى الصحة و الفساد جار فى مطلق العيب لأن المقصود هو الصحيح و الجارى عليه العقد هو المعيب و جعله من باب تعارض الإشارة و الوصف مبنى على إرادة الصحيح من عنوان المبيع فيكون قوله بعتك هذا العبد بعد تبين كونه أعمى بمنزلة قوله بعتك هذا البصير. و أنت خبير بأنه ليس الأمر كذلك كما سيجیء فى باب العيب بل وصف الصحة ملحوظ على وجه الشرطية و عدم كونه مقوما للمبيع كما يشهد به العرف و الشرع. ثم لو فرض كون المراد من عنوان المشار إليه هو الصحيح لم يكن إشكال فى تقديم العنوان على الإشارة بعد ما فرض رحمه الله أن المقصود بالبيع هو اللبن و الجارى عليه العقد هو المشوب لأن ما قصد لم يقع و ما وقع لم يقصد و لذا اتفقوا على بطلان الصرف فيما إذا تبين أحد العوضين معيبا من غير الجنس. و أما التردد فى مسألة تعارض الإشارة و العنوان فهو من جهة اشتباه ما هو المقصود بالذات بحسب الدلالة اللفظية فإنها مرددة بين كون متعلق القصد أولا و بالذات هو العين الحاضرة و يكون اتصافه بالعنوان مبنيا على الاعتقاد و كون متعلقة هو العنوان و الإشارة إليه باعتبار حضوره. أما على تقدير العلم بما هو المقصود بالذات و مغايرته للموجود الخارجى كما فيما نحن فيه فلا يتردد أحد فى البطلان.

[توجيه ما عن الذكرى فى مسألة الاقتداء]

و أما وجه تشبيه مسألـة الاقتـداء فى الـذكرى بما يتعارض فيه الإشارة و الوصف فى الكلام مع عـدم الإجمال فى النيـة فباعتبار عروض الاشتباه

المكاسب، ج ۱، ص ۳۶

للناوى بعـد ذلك فيما نواه إذ كثيرا ما يشـتبه على الناوى أنه خطر فى ذهنه العنوان و نوى الاقتـداء به معتقـدا لحضوره المعتبر فى إمام الجماعة فيكون الإمام هو المعنون بذلك العنوان و إنما أشار إليه معتقدا لحضوره أو أنه نوى الاقتداء بالحاضـر و عنونه بذلك العنوان لإحراز معرفته بالعدالة أو تعنون به بمقتضى الاعتقاد من دون اختيار هذا.

[الاستدلال على فساد بيع المغشوش بورود النهى عنه]

ثم إنه قـد يسـتدل على الفساد- كما نسب إلى المحقق الأردبيلى رحمه الله بورود النهى عن هـذا البيع فيكون المغشوش منهيا عن بيعه كما أشير إليه فى رواية قطع الدينار و الأمر بإلقائه فى البالوعة معللا بقوله حتى لا يباع بشىء و لأن نفس البيع غش منهى عنه

[المناقشة فى هذا الاستدلال]

و فيه نظر فإن النهى عن البيع لكونه مصداقا لمحرم هو الغش لا يوجب فساده كما تقدم فى بيع العنب على من يعمله خمرا. و أما النهى عن بيع المغشوش لنفسه فلم يوجـد فى خبر و أمـا خبر الـدينار فلو عمـل به لخرجت المسألـة عن مسألـة الغش لأـنه إذا وجب إتلاـف الدينار و إلقاؤه فى البالوعة كان داخلا فيما يكون المقصود منه حراما نظير آلات اللهو و القمار و قد ذكرنا ذلك فيما يحرم الاكتساب به لكون المقصود منه محرما فيحمل الدينار على المضروب من غير جنس النقدين أو من غير الخالص منهما لأجل التلبيس على الناس و معلوم أن مثله بهيئته لا يقصد منه إلا التلبيس فهى آلة الفساد لكل من دفعت إليه و أين هو من اللبن الممزوج بالماء و شبهه.

فالأقوى حينئذ فى المسألة صحة البيع فى غير القسم الرابع

ثم العمل على ما تقتضـيه القاعدة عند تبين الغش فإن كان قد غش فى إظهار وصف مفقود كان فيه خيار التدليس و إن كان من قبيل شوب اللبن بالمـاء فالظاهر هنا خيار العيب لعـدم خروجه بالمزج عن مسـمى اللبن فهو لبن معيوب و إن كان من قبيل التراب الكثير فى الحنطة كان له حكم تبعض الصفقة و ينقص من الثمن بمقدار التراب الزائد لأنه غير متمول و لو كان شيئا متمولا بطل البيع فى مقابله

الغناء

الثالثة عشرة الغناء لا خلاف فى حرمته فى الجملة

[الأخبار المستفيضة الدالة على الحرمة]

و الأخبار بها مستفيضة و ادعى فى الإيضاح تواترها منها ما ورد مستفيضا فى تفسير قول الزور فى قوله تعالى وَ اجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ ففى صحيحة زيد الشحام و مرسلة ابن أبى عمير و موثقة أبى بصير المرويات عن الكافى و رواية عبد الأعلى المحكية عن معانى الأخبار و حسنة هشام المحكية عن تفسير القمى رحمه الله تفسير قَوْلَ الزُّورِ بالغناء. و منها ما ورد مستفيضا فى تفسير لهو الحديث كما فى صحيحة ابن مسلم و رواية مهران بن محمد و رواية الوشاء و رواية حسن بن هارون و رواية عبد الأعلى السابقة. و منها ما ورد فى تفسير الزور فى قوله تعالى وَ الَّذِينَ لا يَشْهَدُونَ الزُّورَ كما فى صحيحة ابن مسلم عن أبى عبد الله ع تارة بلا واسطة و أخرى بواسطة أبى الصباح الكنانى.

[المناقشة فى دلالة الروايات على حرمة الكيفية]

و قد يخدش فى الاستدلال بهذه الروايات بظهور الطائفة الأولى بل الثانية فى أن الغناء من مقولة الكلام لتفسير قول الزور به. و يؤيده ما فى بعض الأخبار من أن قول الزور أن تقول للذى يغنى أحسنت و يشهد له قول على بن الحسين ع فى مرسلة الفقيه الآتية: فى الجارية التى لها صوت لا بأس لو اشتريتها فذكرتك الجنة يعنى بقراءة القرآن و الزهد و الفضائل التى ليست بغناء و لو جعل التفسير من الصدوق دل على الاستعمال أيضا. و كذا لهو الحديث بناء على أنه من إضافة الصفة إلى الموصوف فيختص الغناء المحرم بما كان مشتملا على الكلام الباطل فلا تدل على حرمة نفس الكيفية و هو لم يكن فى كلام باطل و منه تظهر الخدشة فى الطائفة الثالثة حيث إن مشاهد الزور التى مدح الله تعالى من لا يشهدها هى مجالس التغنى بالأباطيل من الكلام

[إشعار بعض النصوص بكون اللهو على إطلاقه مبغوضا لله تعالى]

فالإنصاف أنها لا تدل على حرمة نفس الكيفية إلا من حيث إشعار لهو الحديث بكون لهو الحديث على إطلاقه مبغوضا لله تعالى. و كذا الزور بمعنى الباطل و إن تحققا فى كيفية الكلام لا فى نفسه كما إذا تغنى فى كلام حق من قرآن أو دعاء أو مرثية. و بالجملة فكل صوت يعد فى نفسه مع قطع النظر عن الكلام المتصوت به لهوا و باطلا فهو حرام

[الروايات الدالة على حرمة الغناء من حيث كونه لهوا و باطلا و لغوا]

و مما يدل على حرمة الغناء من حيث كونه لهوا و باطلا و لغوا رواية عبد الأعلى و فيها ابن فضال قال: سألت أبا عبد الله ع عن الغناء و قلت إنهم يزعمون أن رسول الله ص رخص فى أن يقال جئناكم جئناكم حيونا حيونا نحيكم فقال كذبوا إن الله تعالى يقول ما خَلَقْنَا السَّماءَ وَ الْأَرْضَ وَ ما بَيْنَهُما لاعِبِينَ لَوْ أَرَدْنا أَنْ نَتَّخِذَ لَهْواً لَاتَّخَذْناهُ مِنْ لَدُنَّا إِنْ كُنَّا فاعِلِينَ بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْباطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذا هُوَ زاهِقٌ وَ لَكُمُ الْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ ثم قال ويل لفلان مما يصف رجل لم يحضر المجلس إلى آخر الخبر. فإن الكلام المذكور المرخص فيه بزعمهم ليس بالباطل و اللهو اللذين يكذب الإمام ع رخصة النبى ص فيه فليس الإنكار الشديد و جعل ما زعموا الرخصة فيه من اللهو بالباطل إلا من جهة التغنى به. و رواية يونس قال: سألت الخراسانى ص عن الغناء و قلت إن العباسى زعم أنك ترخص فى الغناء فقال كذب الزنديق ما هكذا قلت له سألنى عن الغناء فقلت له إن رجلا أتى أبا جعفر ع فسأله عن الغناء فقال له يا فلان إذا ميز الله بين الحق و الباطل فأين يكون الغناء قال مع الباطل فقال ع حسبك فقد حكمت و رواية محمد بن أبى عباد و كان مستهترا بالسماع و بشرب النبيذ قال: سألت الرضا ع عن السماع قال لأهل الحجاز فيه رأى و هو فى حيز الباطل و اللهو أ ما سمعت الله عز و جل يقول وَ إِذا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِراماً. و الغناء من السماع كما نص عليه فى الصحاح و قال أيضا جارية مسمعة أى مغنية. و فى رواية الأعمش الواردة فى تعداد الكبائر قوله: و الملاهى التى تصد عن ذكر الله كالغناء و ضرب الأوتار و قوله ع: و قد سئل عن الجارية

المغنية قد يكون للرجل جارية تلهيه و ما ثمنها إلا كثمن الكلب. و ظاهر هذه الأخبار بأسرها حرمة الغناء من حيث اللهو و الباطل فالغناء و هى من مقولة الكيفية للأصوات كما سيجىء إن كان مساويا للصوت اللهوى و الباطل كما هو الأقوى و سيجىء فهو و إن كان أعم وجب تقييد بما كان من هذا العنوان كما أنه لو كان أخص وجب التعدى منه إلى مطلق الصوت الخارج على وجه اللهو.

[المحرم ما كان من لحون أهل الفسوق و المعاصى]

و بالجملة فالمحرم هو ما كان من لحون أهل الفسوق و المعاصى التى ورد النهى عن قراءة القرآن بها سواء أ كان مساويا للغناء أم أعم أو أخص مع أن الظاهر أنه ليس الغناء إلا هو

[كلمات اللغويين فى معنى الغناء]

و إن اختلفت فيه عبارات الفقهاء و اللغويين فعن المصباح أن الغناء الصوت و عن آخر أنه مد الصوت و عن النهاية عن الشافعى أنه تحسين الصوت و ترقيقه و عنها أيضا أن كل من رفع صوتا و والاه فصوته عند العرب غناء. و كل هذه المفاهيم مما يعلم عدم حرمتها و عدم صدق الغناء عليها فكلها إشارة إلى المفهوم المعين عرفا

[تعريف المشهور للغناء]

و الأحسن

المكاسب، ج۱، ص ۳۷

من الكل ما تقدم من الصحاح و يقرب منه المحكى عن المشهور بين الفقهاء من أنه مد الصوت المشتمل على الترجيع المطرب

[معنى الطرب]

و الطرب على ما فى الصحاح خفة تعترى الإنسان لشدة حزن أو سرور و عن الأساس للزمخشرى خفة لسرور أو هم. و هذا القيد هو المدخل للصوت فى أفراد اللهو و هو الذى أراده الشاعر بقوله أ طربا و أنت قنسرى أى شيخ كبير و إلا فمجرد السرور أو الحزن لا يبعد عن الشيخ الكبير.

[مجرد مد الصوت لا مع الترجيع المطرب لا يعد لهوا]

و بالجملة فمجرد مد الصوت لا مع الترجيع المطرب أو و لو مع الترجيع لا يوجب كونه لهوا و من اكتفى بذكر الترجيع كالقواعد أراد به المقتضى للإطراب.

قال فى جامع المقاصد فى الشرح ليس مجرد مد الصوت محرما و إن مالت إليه النفوس ما لم ينته إلى حد يكون مطربا بالترجيع المقتضى للإطراب انتهى.

[هل المراد بالمطرب كونه مطربا فعلا]

ثم إن المراد بالمطرب ما كان مطربا فى الجملة بالنسبة إلى المغنى أو المستمع أو ما كان من شأنه الإطراب و مقتضيا له لو لم يمنع عنه مانع من جهة قبح الصوت أو غيره. و أما لو اعتبر الإطراب فعلا خصوصا بالنسبة إلى كل أحد و خصوصا بمعنى الخفة لشدة السرور أو الحزن فيشكل لخلو أكثر ما هو غناء عرفا عنه و كان هذا هو الذى دعا الشهيد الثانى إلى أن زاد فى الروضة و المسالك بعد تعريف المشهور قوله أو ما يسمى فى العرف غناء و تبعه فى مجمع الفائدة و غيره.

[ما زعمه صاحب مفتاح الكرامة من أن الإطراب غير الطرب]

و لعل هذا أيضا دعا صاحب مفتاح الكرامة إلى زعم أن الإطراب فى تعريف الغناء غير الطرب المفسر فى الصحاح بخفة لشدة سرور أو حزن و إن توهمه صاحب مجمع البحرين و غيره من أصحابنا. و استشهد على ذلك بما فى الصحاح من أن التطريب فى الصوت مدة و تحسينه. و ما عن المصباح من أن طرب فى صوته مدة و رجعة. و فى القاموس الغناء ككساء من الصوت ما طرب به و أن التطريب الإطراب كالتطرب و التغنى. قال رحمه الله فتحصل من ذلك أن المراد بالتطريب و الإطراب غير الطرب بمعنى الخفة لشدة حزن أو سرور كما توهمه صاحب مجمع البحرين و غيره من أصحابنا فكأنه قال فى القاموس الغناء من الصوت ما مد و حسن و رجع فانطبق على المشهور إذ الترجيع تقارب ضروب حركات الصوت و النفس فكان لازما للإطراب و التطريب انتهى كلامه.

[نقد ما أفاده فى مفتاح الكرامة]

و فيه أن الطرب إذا كان معناه على ما تقدم من الجوهرى و الزمخشرى هو ما يحصل للإنسان من الخفة لا جرم يكون المراد بالإطراب و التطريب إيجاد هذه الحالة و إلا لزم الاشتراك اللفظى به مع أنهم لم يذكروا للطرب معنى آخر ليشتق منه لفظ التطريب و الإطراب. مضافا إلى أن ما ذكر فى معنى التطريب من الصحاح و المصباح إنما هو للفعل القائم بذى الصوت لا الإطراب القائم بالصوت و هو المأخوذ فى تعريف الغناء عند المشهور دون فعل الشخص فيمكن أن يكون معنى تطريب الشخص فى صوته إيجاد سبب الطرب بمعنى الخفة بمد الصوت و تحسينه و ترجيعه كما أن تفريح الشخص إيجاد سبب الفرح بفعل ما يوجبه فلا ينافى ذلك ما ذكر ما معنى الطرب. و كذا ما فى القاموس من قوله ما طرب به يعنى ما أوجد به الطرب

مع أنه لا مجال لتوهم كون التطريب بمادته بمعنى التحسين و الترجيع

إذ لم يتوهم أحد كون الطرب بمعنى الحسن و الرجوع أو كون التطريب هو نفس المد فليست هذه الأمور إلا أسبابا للطرب يراد إيجاده من فعل هذه الأسباب. هذا كله مضافا إلى عدم إمكان إرادة ما ذكر من المد و التحسين و الترجيع من المطرب فى قول الأكثر إن الغناء مد الصوت المشتمل على الترجيع المطرب كما لا يخفى مع أن مجرد المد و الترجيع و التحسين لا يوجب الحرمة قطعا لما مر و سيجىء فتبين من جميع ما ذكرنا أن المتعين حمل المطرب فى تعريف الأكثر للغناء على الطرب بمعنى الخفة. و توجيه كلامهم بإرادة ما يقتضى الطرب و يعرض له بحسب وضع نوع ذلك الترجيع و إن لم يطرب شخصه لمانع من غلظة الصوت و مج الإسماع له. و لقد أجاد فى الصحاح حيث فسر الغناء بالسماع و هو المعروف عند أهل العرف و قد تقدم فى رواية محمد بن أبى عباد المستهتر بالسماع.

[المتحصل من الأدلة حرمة الصوت المرجع فيه على سبيل اللهو]

و كيف كان فالمحصل من الأدلة المتقدمة حرمة الصوت المرجع فيه على سبيل اللهو فإن اللهو كما يكون بآلة من غير صوت كضرب الأوتار و نحوه و بالصوت فى الآلـة كالمزمار و القصب و نحوهما فقد يكون بالصوت المجرد فكل صوت يكون لهوا بكيفية و معدودا من ألحان أهل الفسوق و المعاصـى فهو حرام و إن فرض أنه ليس بغناء و كل ما لا يعد لهوا فليس بحرام و إن فرض صدق الغناء عليه فرضا غير محقق لعدم الدليل على حرمة الغناء إلا من حيث كونه باطلا و لهوا و لغوا و زورا

ثم إن اللهو يتحقق بأمرين

أحدهما قصد التلهى و إن لم يكن لهوا الثانى كونه لهوا فى نفسه عند المستمعين و إن لم يقصد به التلهى

ثم إن المرجع فى اللهو إلى العرف

و الحاكم بتحققه هو الوجدان حيث يجد الصوت المذكور مناسـبا لبعض آلات اللهو و الرقص و لحضور ما يسـتلذ القوى الشـهوية من كـون المغنى جاريـة أو أمرد أو نحو ذلـك و مراتب الوجـدان المـذكور مختلفـة فى الوضوح و الخفـاء فقـد يحس بعض الـترجيع من مبادى الغناء و لم يبلغه.

و ظهر مما ذكرنا أنه لا فرق بين استعمال هذه الكيفية فى كلام حق أو باطل

فقراءة القرآن و الـدعاء و المراثى بصوت يرجع فيه على سبيـل اللهو لا إشـكال فى حرمتها و لا فى تضاعف عقابها لكونها معصـية فى مقام الطاعة و استخفافا بالمقرو و المدعو و المرثى. و من أوضح تسويلات الشيطان أن الرجل المتستر- قد تدعوه نفسه لأجل التفرج و التنزه و التلـذذ إلى مـا يـوجب نشـاطه و رفع الكسالـة عنه من الزمزمـة الملهيـة فيجعـل ذلـك فى بيت من الشـعر المنظوم فى الحكم و المراثى و نحوها فيتغنى به أو يحضـر عنـد من يفعل ذلك. و ربما يعد مجلسا لأجل إحضار أصـحاب الألحان و يسـميه مجلس المرثية فيحصل له بذلك ما لا يحصل له من ضـرب الأوتار من النشاط و الانبساط. و ربما يبكى فى خلال ذلك- لأجل الهموم المركوزة فى قلبه الغائبة عن خاطره من فقد ما يستحضـره القوى الشـهوية و يتخيل أنه بكى فى المرثية و فاز بالمرتبة العالية و قد أشرف على النزول إلى دركات الهاوية فلا ملجأ إلا إلى الله من شر الشيطان و النفس الغاوية.

[عروض بعض الشبهات فى الحكم أو الموضوع]

اشارة

[عروض بعض الشبهات فى الحكم أو الموضوع]

و ربما يجرى على هذا عروض الشبهة فى الأزمنة المتأخرة فى هذه المسألة فتارة من حيث أصل الحكم و أخرى من حيث الموضوع و ثالثة من اختصاص الحكم ببعض الموضوع.

[الأول الشبهة فى أصل الحكم]

[كلام الكاشانى فى جواز الغناء فى نفسه]

اشارة

أما الأول فلأنه حكى عن المحدث الكاشانی- أنه خص الحرام منه بما اشتمل على محرم من خارج مثل اللعب بآلات اللهو و دخول الرجال على النساء و الكلام بالباطل و إلا فهو فی نفسه غير محرم. و المحكی من كلامه فی الوافی أنه بعد حكاية الأخبار التی يأتی بعضها قال الذی يظهر من مجموع الأخبار الواردة فيه اختصاص حرمة الغناء و ما يتعلق به من الأجر و التعليم و الاستماع و البيع و الشراء كلها بما كان على النحو المعهود المتعارف فی زمن الخلفاء [بنی أمية و بنی العباس] من دخول الرجال عليهن و تكلمهن بالأباطيل

المكاسب، ج ۱، ص ۳۸

و لعبهن بالملاهی من العيدان و القصب و غيرهما دون ما سوى ذلك من أنواعه كما يشعر به قوله ع ليست بالتی يدخل عليها الرجال إلى أن قال و على هذا فلا بأس بسماع التغنی بالأشعار المتضمنة لذكر الجنة و النار و التشويق إلى دار القرار و وصف نعم الله الملك الجبار و ذكر العبادات و الترغيب فی الخيرات و الزهد فی الفانيات و نحو ذلك كما أشير إليه فی حديث الفقيه بقوله فذكرتك الجنة و ذلك لأن هذا كله ذكر الله و ربما تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم ثم تلين جلودهم و قلوبهم إلى ذكر الله.

و بالجملة فلا يخفى على أهل الحجى بعد سماع هذه الأخبار تمييز حق الغناء عن باطله و أن أكثر ما يتغنى به المتصوفة فی محافلهم من قبيل الباطل انتهى.

[نقد ما أفاده المحدث الكاشانی]

[نقد ما أفاده المحدث الكاشانی]

أقول لو لا استشهاده بقوله ليست بالتی يدخل عليها الرجال أمكن بلا تكلف تطبيق كلامه على ما ذكرناه من أن المحرم هو الصوت اللهوی الذی يناسبه اللعب بالملاهی و التكلم بالأباطيل و دخول الرجال على النساء لحظ السمع و البصر من شهوة الزنى دون مجرد الصوت الحسن الذی يذكر أمور الآخرة و ينسی شهوات الدنيا. إلا أن استشهاده بالرواية ليست بالتی يدخل عليها الرجال ظاهر فی التفصيل بين أفراد الغناء لا من حيث نفسه فإن صوت المغنية التی تزف العرائس على سبيل اللهو لا محالة و لذا لو قلنا بإباحته فيما يأتی كنا قد خصصناه بالدليل

[نسبة ما قاله المحدث الكاشانی إلى صاحب الكفاية]

و نسب القول المذكور إلى صاحب الكفاية أيضا. و الموجود فيها بعد ذكر الأخبار المتخالفة جوازا و منعا فی القرآن و غيره

[كلام صاحب الكفاية فی الجمع بين الأخبار]

اشارة

أن الجمع بين هذه الأخبار يمكن بوجهين أحدهما تخصيص تلك الأخبار الواردة المانعة بما عدا القرآن و حمل ما يدل على ذم التغنی بالقرآن على قراءة تكون على سبيل اللهو كما يصنعه الفساق فی غنائهم و يؤيده رواية عبد الله بن سنان المذكورة: اقرءوا القرآن بألحان العرب و إياكم و لحون أهل الفسوق و الكبائر و سيجیء من بعدی أقوام يرجعون القرآن ترجيع الغناء. و ثانيهما أن يقال و حاصل ما قال حمل الأخبار المانعة على الفرد الشائع فی ذلك الزمان قال و الشائع فی ذلك الزمان الغناء على سبيل اللهو من الجواری و غيرهن فی مجالس الفجور و الخمور و العمل بالملاهی و التكلم بالباطل و إسماعهن الرجال فحمل المفرد المعرف يعنی لفظ الغناء على تلك الأفراد الشائعة فی ذلك الزمان غير بعيد. ثم ذكر رواية علی بن جعفر الآتية و رواية اقرءوا القرآن المتقدمة و قوله ليست بالتی يدخل عليها الرجال مؤيدا لهذا الحمل قال إن فيه إشعارا بأن منشأ المنع فی الغناء هو بعض الأمور المحرمة المقترنة به

كالالتهاء و غيره إلى أن قال إن فى عدة من أخبار المنع عن الغناء إشعارا بكونه لهوا باطلا و صدق ذلك فى القرآن و الدعوات و الأذكار المقروة بالأصوات الطيبة المذكرة للجنة المهيجة للشوق إلى العالم الأعلى محل تأمل على أن التعارض واقع بين أخبار الغناء و الأخبار الكثيرة المتواترة الدالة على فضل قراءة القرآن و الأدعية و الأذكار بالصوت الحسن مع عمومها لغة و كثرتها و موافقتها للأصل. و النسبة بين الموضوعين عموم من وجه فإذا لا ريب فى تحريم الغناء على سبيل اللهو و الاقتران بالملاهى و نحوهما ثم إن ثبت إجماع فى غيره و إلا بقى حكمه على الإباحة و طريق الاحتياط واضح انتهى

[نقد ما أفاده صاحب الكفاية]

أقول لا يخفى أن الغناء على ما استفدناه من الأخبار بل و فتاوى الأصحاب و قول أهل اللغة هو من الملاهى نظير ضرب الأوتار و النفخ فى القصب و المزمار و قد تقدم التصريح بذلك فى رواية الأعمش الواردة فى الكبائر فلا يحتاج فى حرمته إلى أن يقترن بالمحرمات الأخر كما هو ظاهر بعض ما تقدم من المحدثين المذكورين.

[المظنون عدم إفتاء أحد بحرمة الصوت الحسن]

نعم لو فرض كون الغناء موضوعا لمطلق الصوت الحسن كما يظهر من بعض ما تقدم فى تفسير معنى التطريب توجه ما ذكر بل لا أظن أحدا يفتى بإطلاق حرمة الصوت الحسن. و الأخبار بمدح الصوت الحسن و أنه من أجمل الجمال و استحباب القراءة و الدعاء به و أنه حلية القرآن و اتصاف الأنبياء و الأئمة به فى غاية الكثرة

[الأخبار فى مدح الصوت الحسن فى غاية الكثرة]

و قد جمعها فى الكفاية بعد ما ذكر أن غير واحد من الأخبار يدل على جواز الغناء فى القرآن بل استحبابه بناء على دلالة الروايات على استحباب حسن الصوت و التحزين و الترجيع به و الظاهر أن شيئا منها لا يوجد بدون الغناء على ما استفيد من كلام أهل اللغة و غيرهم على ما فصلناه فى بعض رسائلنا انتهى و قد صرح فى شرح قوله ص: اقرءوا القرآن بألحان العرب إن اللحن هو الغناء. و بالجملة فنسبة الخلاف إليه فى معنى الغناء أولى من نسبة التفصيل إليه بل ظاهر أكثر كلمات المحدث الكاشانى أيضا ذلك لأنه فى مقام نفى التحريم عن الصوت الحسن المذكر لأمور الآخرة المنسى لشهوات الدنيا.

[ظهور بعض كلمات المحقق السبزوارى و المحدث الكاشانى فى ما نسب إليهما]

نعم بعض كلماتهما ظاهرة فيما نسب إليهما التفصيل فى الصوت اللهوى الذى ليس هو عند التأمل تفصيلا بل قول بإطلاق جواز الغناء و أنه لا حرمة فيه أصلا و إنما الحرام ما يقترن به من المحرمات فهو على تقدير صدق نسبته إليهما فى غاية الضعف لا شاهد له يقيد الإطلاقات الكثيرة المدعى تواترها إلا بعض الروايات التى ذكراها

[بعض الروايات التى يمكن أن تكون شاهدة لما نسب إليهما]

اشارة

منها ما عن الحميرى بسند لم يبعد فى الكفاية إلحاقه بالصحاح عن على بن جعفر عن أخيه ع قال: سألته عن الغناء فى الفطر و الأضحى و الفرح قال لا بأس به ما لم يعص به و المراد به ظاهرا ما لم يصر الغناء سببا للمعصية و لا مقدمة للمعاصى المقارنة له و منها

ما فی کتاب علی بن جعفر عن أخیه قال: سألته عن الغناء هل یصلح فی الفطر و الأضحی و الفرح قال لا بأس ما لم یزمر به و الظاهر أن المراد بقوله ما لم یزمر به ما لم یلعب معه بالمزمار أو ما لم یکن الغناء بالمزمار و نحوه من آلات الأغانی. و روایة أبی بصیر قال: سألت أبا عبد الله ع عن کسب المغنیات فقال التی یدخل علیها الرجال حرام و التی تدعی إلی الأعراس لا بأس به و هو قول الله عز و جل وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ یَشْتَرِی لَهْوَ الْحَدِیثِ لِیُضِلَّ عَنْ سَبِیلِ اللَّهِ و عن أبی بصیر عن أبی عبد الله ع قال: أجر المغنیة التی تزف العرائس لیس به بأس لیست بالتی یدخل علیها الرجال فإن ظاهر الثانیة و صریح الأولی أن حرمة الغناء منوطة بما یقصد منه فإن کان المقصود إقامة مجلس اللهو حرم و إلا فلا. و قوله فی الروایة و هو قول الله إشارة إلی ما ذکره من التفصیل و یظهر منه أن کلا الغناءین من لهو الحدیث لکن یقصد بأحدهما إدخال الناس فی المعاصی و الإخراج عن سبیل الحق و طریق الطاعة دون الآخر.

[توجیه الروایات]

و أنت خبیر بعدم مقاومة هذه الأخبار للإطلاقات لعدم ظهور یعتد به فی دلالتها فإن الروایة الأولی لعلی بن جعفر

المکاسب، ج ۱، ص ۳۹

ظاهرة فی تحقق المعصیة بنفس الغناء فیکون المراد بالغناء مطلق الصوت المشتمل علی الترجیع و هو قد یکون مطربا ملهیا فیحرم و قد لا ینتهی إلی ذلک الحد فلا یعصی به و منه یظهر توجیه الروایة الثانیة لعلی بن جعفر ع فإن معنی قوله لم یزمر به لم یرجع فیه ترجیع المزمار أو أن المراد من الزمر التغنی علی سبیل اللهو. و أما روایة أبی بصیر مع ضعفها سندا بعلی بن أبی حمزة البطائنی فلا تدل إلا علی کون غناء المغنیة التی یدخل علیها الرجال داخلا فی لهو الحدیث فی الآیة و عدم دخول غناء التی تدعی إلی الأعراس فیه و هذا لا یدل علی دخول ما لم یکن منهما فی القسم المباح مع کونه من لهو الحدیث قطعا فإذا فرضنا أن المغنی یغنی بإشعار باطلة فدخول هذا فی الآیة أقرب من خروجه. و بالجملة فالمذکور فی الروایة تقسیم غناء المغنیة باعتبار ما هو الغالب من أنها تطلب للتغنی إما فی المجالس المختصة بالنساء کما فی الأعراس و إما للتغنی فی مجالس الرجال.

[عدم رفع الید عن إطلاق الحرمة لأجل إشعار بعض الروایات بالجواز]

نعم الإنصاف أنه لا یخلو من إشعار بکون المحرم هو الذی یدخل فیه الرجال علی المغنیات لکن المنصف لا یرفع الید عن الإطلاقات لأجل هذا الإشعار خصوصا مع معارضته بما هو کالصریح فی حرمة غناء المغنیة و لو لخصوص مولاها کما تقدم من قوله ع: قد یکون للرجل الجاریة تلهیه و ما ثمنها إلا ثمن الکلب فتأمل. و بالجملة فضعف هذا القول بعد ملاحظة النصوص أظهر من أن یحتاج إلی الإظهار و ما أبعد ما بین هذا و بین ما سیجیء من فخر الدین من عدم تجویز الغناء فی الأعراس لأن الروایتین و إن کانتا نصین فی الجواز إلا أنهما لا تقاومان الأخبار المانعة لتواترها. و أما ما ذکره فی الکفایة من تعارض أخبار المنع للأخبار الواردة فی فضل قراءة القرآن فیظهر فساده عند التکلم فی التفصیل

و أما الثانی و هو الاشتباه فی الموضوع

فهو ما ظهر من بعض من لا خبرة له من طلبة زماننا تقلیدا لمن سبقه من أعیاننا من منع صدق الغناء فی المراثی و هو عجیب فإنه إن أراد أن الغناء مما یکون لمواد الألفاظ دخل فیه فهو تکذیب للعرف و اللغة. أما اللغة فقد عرفت و أما العرف فلأنه لا ریب فی أن من سمع من بعید صوتا مشتملا علی الإطراب المقتضی للرقص أو ضرب آلات اللهو لا یتأمل فی إطلاق الغناء علیه إلی أن یعلم مواد الألفاظ و إن أراد أن الکیفیة التی یقرأ بها للمرثیة لا یصدق علیها تعریف الغناء فهو تکذیب للحسن.

و أما الثالث و هو اختصاص الحرمة ببعض أفراد الموضوع

اشارة

فقد حكى فى جامع المقاصد قولا لم يسم قائله باستثناء الغناء فى المراثى نظير استثنائه فى الأعراس و لم يذكر وجهه و ربما وجهه بعض من متأخرى المتأخرين لعمومات أدلة الإبكاء و الرثاء و قد أخذ ذلك مما تقدم عن صاحب الكفاية من الاستدلال بإطلاق أدلة قراءة القرآن.

[المناقشة فيه أن أدلة المستحبات لا تقاوم أدلة المحرمات]

و فيه أن أدلة المستحبات لا تقاوم أدلة المحرمات خصوصا التى تكون من مقدماتها فإن مرجع أدلة الاستحباب- إلى استحباب إيجاد الشىء بسببه المباح لا بسببه المحرم أ لا ترى أنه لا يجوز إدخال السرور فى قلب المؤمن و إجابته بالمحرمات كالزنا و اللواط و الغناء و السر فى ذلك أن دليل الاستحباب إنما يدل على كون الفعل لو خلى و طبعه خاليا عما يوجب لزوم أحد طرفيه فلا ينافى ذلك طرو عنوان من الخارج يوجب لزوم فعله أو تركه كما إذا صار مقدمة لواجب أو صادفه عنوان محرم فأجابه المؤمن و إدخال السرور فى قلبه ليس فى نفسه شىء ملزما لفعله أو تركه فإذا تحقق فى ضمن الزنى فقد طرأ عليه عنوان ملزم لتركه كما أنه إذا أمر به الوالد أو السيد طرأ عليه عنوان ملزم لفعله. و الحاصل أن جهات الأحكام الثلاثة أعنى الإباحة و الاستحباب و الكراهة لا تزاحم جهة الوجوب أو الحرمة فالحكم لهما مع اجتماع جهتيهما مع إحدى الجهات الثلاث.

[الاستشهاد بالنبوى]

و يشهد لما ذكرنا من عدم تأدى المستحبات فى ضمن المحرمات قوله ص: اقرءوا القرآن بألحان العرب و إياكم و لحون أهل الفسوق و الكبائر و سيجىء بعدى أقوام يرجعون القرآن ترجيع الغناء و النوح و الرهبانية لا- يجوز تراقيهم قلوبهم مقلوبة و قلوب من يعجبه شأنهم قال فى الصحاح اللحن واحد الألحان و اللحون و منه الحديث اقرءوا القرآن بلحون العرب و قد لحن فى قراءته إذا طرب بها و غرد و هو ألحن الناس إذا كان أحسنهم قراءة أو غناء انتهى.

[ما أفاده صاحب الحدائق حول كلمة اللحن]

و صاحب الحدائق جعل اللحن فى هذا الخبر بمعنى اللغة أى بلغة العرب و كأنه أراد باللغة اللهجة و تخيل أن إبقاءه على معناه يوجب ظهور الخبر فى جواز الغناء فى القرآن.

[المناقشة فى ما أفاده صاحب الحدائق]

و فيه ما تقدم من أن مطلق اللحن إذا لم يكن على سبيل اللهو ليس غناء. و قوله ص و إياكم و لحون أهل الفسوق نهى عن الغناء فى القرآن ثم إن فى قوله لا يجوز تراقيهم إشارة إلى أن مقصودهم ليس تدبر معانى القرآن بل هو مجرد الصوت المطرب.

[لا منافاة بين حرمة الغناء فى القرآن و بين ما روى فى الترجيع بالقرآن]

و ظهر مما ذكرنا أنه لا تنافى بين حرمة الغناء فى القرآن و ما ورد من قوله ع: و رجع بالقرآن صوتك فإن الله يحب الصوت الحسن فإن المراد بالترجيع ترديد الصوت فى الحلق و من المعلوم أن مجرد ذلك لا- يكون غناء إذا لم يكن على سبيل اللهو فالمقصود من الأمر بالترجيع أن لا يقرأ كقراءة عبائر الكتب عند المقابلة لكن مجرد الترجيع لا يكون غناء و لذا جعله نوعا منه فى قوله ص يرجعون

القرآن ترجیع الغناء. و فی محکی شمس العلوم أن الترجیع تردید الصوت مثل ترجیع أهل الألحان و القراءة و الغناء انتهی. و بالجملة فلا تنافی بین الخبرین و لا بینهما و بین ما دل علی حرمة الغناء حتی فی القرآن کما تقدم زعمه من صاحب الکفایة فی بعض ما ذکره من عدم اللهو فی قراءة القرآن و غیره

[ما ذکره المحقق الأردبیلی فی تأیید استثناء المراثی و المناقشة فیه]

تبعا لما ذکره المحقق الأردبیلی رحمه الله حیث إنه بعد ما وجه استثناء المراثی و غیرها من الغناء بأنه ما ثبت الإجماع إلا فی غیرها. و الأخبار لیست بصحیحة صریحة فی التحریم مطلقا أید استثناء المراثی بأن البکاء و التفجع مطلوب مرغوب و فیه ثواب عظیم و الغناء معین علی ذلک و أنه متعارف دائما فی بلاد المسلمین من زمن المشایخ إلی زماننا هذا من غیر نکیر ثم أیده بجواز النیاحة و جواز أخذ الأجرة علیها و الظاهر أنها لا تکون إلا معه و بأن تحریم الغناء للطرب علی الظاهر و لیس فی المراثی طرب بل لیس إلا الحزن انتهی. و أنت خبیر بأن شیئا مما ذکره لا ینفع فی جواز الغناء علی الوجه الذی ذکرناه

[منع کون الغناء معینا علی البکاء]

أما کون الغناء معینا علی البکاء و التفجع فهو ممنوع بناء علی ما عرفت من کون الغناء هو الصوت اللهوی بل و علی ظاهر تعریف المشهور من الترجیع المطرب لأن الطرب الحاصل منه إن کان سرورا فهو مناف للتفجیع لا معین له و إن کان حزنا فهو علی ما هو المرکوز فی النفس الحیوانیة من فقد

المکاسب، ج۱، ص ۴۰

المشتهیات النفسانیة لا علی ما أصاب سادات الزمان مع أنه علی تقدیر الإعانة لا ینفع فی جواز الشیء کونه مقدمة لمستحب أو مباح بل لا بد من ملاحظة عموم دلیل الحرمة له فإن کان فهو و إلا فیحکم بإباحته للأصل و علی أی حال فلا یجوز التمسک فی الإباحة بکونه مقدمة لغیر حرام لما عرفت

[توجیه کلام الأردبیلی فی نفیه الطرب فی المراثی]

ثم إنه یظهر من هذا و ما ذکر أخیرا من أن المراثی لیس فیها طرب أن نظره إلی المراثی المتعارفة لأهل الدیانة التی لا یقصدونها إلا للتفجع و کأنه لم یحدث فی عصره المراثی التی یکتفی بها أهل اللهو و المترفون من الرجال و النساء بها عن حضور مجالس اللهو و ضرب العود و الأوتار و التغنی بالقصب و المزمار کما هو الشائع فی زماننا الذی قد أخبر النبی ص بنظیره فی قوله یتخذون القرآن مزامیر کما أن زیارة سیدنا و مولانا أبی عبد الله ع صار سفرها من أسفار اللهو و النزاهة لکثیر من المترفین. و قد أخبر النبی ص بنظیره فی سفر الحج: و أنه یحج أغنیاء أمتی للنزهة و الأوساط للتجارة و الفقراء للسمعة و کان کلامه ص کالکتاب العزیز واردا فی مورد و جاریا فی نظیره. و الذی أظن أن ما ذکرناه فی معنی الغناء المحرم من أنه الصوت اللهوی أن هؤلاء و غیرهم غیر مخالفین فیه و أما ما لم یکن علی جهة اللهو المناسب لسائر آلاته فلا دلیل علی تحریمه لو فرض شمول الغناء له لأن مطلقات الغناء منزلة علی ما دل علی إناطة الحکم فیه باللهو و الباطل من الأخبار المتقدمة خصوصا مع انصرافها فی أنفسها کأخبار المغنیة إلی هذا الفرد.

بقی الکلام فیما استثناه المشهور

اشارة

و هو أمران

أحدهما الحداء

بالضم كدعاء صوت يرجع فيه للسير بالإبل. و فى الكفاية أن المشهور استثناؤه و قد صرح بذلك فى شهادات الشرائع و القواعد و فى الدروس و على تقدير كونه من الأصوات اللهوية كما يشهد به استثناؤهم إياه عن الغناء بعد أخذهم الإطراب فى تعريفه فلم أجد ما يصلح لاستثنائه مع تواتر الأخبار بالتحريم عدا رواية نبوية ذكرها فى المسالك من تقرير النبى ص لعبد الله بن رواحة حيث حدا للإبل و كان حسن الصوت و فى دلالته و سنده ما لا يخفى.

الثانى غناء المغنية فى الأعراس

إذا لم يكتنف بها محرم آخر من التكلم بالأباطيل و اللعب بآلات الملاهى المحرمة و دخول الرجال على النساء و المشهور استثناؤه للخبرين المتقدمين عن أبى بصير فى أجر المغنية التى تزف العرائس و نحوهما ثالث عنه أيضا. و إباحة الأجر لازمة لإباحة الفعل و دعوى أن الأجر لمجرد الزف لا للغناء عنده مخالفة للظاهر لكن فى سند الروايات أبو بصير و هو غير صحيح و الشهرة على وجه يوجب الانجبار غير ثابتة لأن المحكى عن المفيد رحمه الله و المرتضى و ظاهر الحلبى و صريح الحلى و التذكرة و الإيضاح بل كل من لم يذكر الاستثناء بعد التعميم المنع. لكن الإنصاف أن سند الروايات و إن انتهت إلى أبى بصير إلا أنه لا يخلو من وثوق فالعمل بها تبعا للأكثر غير بعيد و إن كان الأحوط كما فى الدروس الترك و الله العالم

الغيبة

الرابعة عشرة الغيبة حرام بالأدلة الأربعة

و يدل عليه من الكتاب

قوله تعالى وَ لا يَغْتَبْ بَعْضُكُمْ بَعْضاً أَ يُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتاً فَكَرِهْتُمُوهُ فجعل المؤمن أخا و عرضه كلحمه و التفكه به أكلا و عدم شعوره بذلك بمنزلة حالة موته.

و قوله تعالى وَيْلٌ لِكُلِّ هُمَزَةٍ لُمَزَةٍ و قوله تعالى لا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظُلِمَ و قوله تعالى إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذابٌ أَلِيمٌ.

و يدل عليه من الأخبار

ما لا يحصى فمنها ما روى عن النبى ص بعده طرق: أن الغيبة أشد من الزنى و إن الرجل يزنى فيتوب و يتوب الله عليه و إن صاحب الغيبة لا يغفر له حتى يغفر له صاحبه و عنه ص: أنه خطب يوما فذكر الربا و عظم شأنه فقال إن الدرهم يصيبه الرجل من الربا أعظم من ستة و ثلاثين زنية و إن أربى الربا عرض الرجل المسلم و عنه ص: من اغتاب مسلما أو مسلمة لم يقبل الله صلاته و لا صيامه أربعين صباحا إلا أن يغفر له صاحبه و عنه ص: من اغتاب مؤمنا بما فيه لم يجمع الله بينهما فى الجنة و من اغتاب مؤمنا بما ليس فيه انقطعت العصمة بينهما و كان المغتاب خالدا فى النار و بئس المصير و عنه ع: كذب من زعم أنه ولد من حلال و هو يأكل لحوم

الناس بالغيبة فاجتنب الغيبة فإنها إدام كلاب النار و عنه ع: من مشى فى غيبة أخيه و كشف عورته كانت أول خطوة خطاها وضعها فى جهنم و روى: أن المغتاب إذا تاب فهو آخر من يدخل الجنة و إن لم يتب فهو أول من يدخل النار و عنه ص: إن الغيبة حرام على كل مسلم و إن الغيبة لتأكل الحسنات كما تأكل النار الحطب و أكل الحسنات إما أن يكون على وجه الإحباط أو لاضمحلال ثوابها فى جنب عقابه أو لأنها تنقل الحسنات إلى المغتاب كما فى غير واحد من الأخبار. و منها النبوى ص: يؤتى بأحد يوم القيامة فيوقف بين يدى الرب عز و جل و يدفع إليه كتابه فلا يرى حسناته فيه فيقول إلهى ليس هذا كتابى لا أرى فيه حسناتى فيقال له إن ربك لا يضل و لا ـ ينسى ذهب عملك باغتياب الناس ثم يؤتى بآخر و يدفع إليه كتابه فيرى فيه طاعات كثيرة فيقول إلهى ما هذا كتابى فإنى ما عملت هذه الطاعات فيقال له إن فلانا اغتابك فدفعت حسناته إليك الخبر و منها ما ذكره كاشف الريبة رحمه الله رواية عن عبد الله بن سليمان النوفلى الطويلة عن الصادق ع و فيها عن النبى ص: أدنى الكفر أن يسمع الرجل من أخيه كلمة فيحفظها عليه يريد أن يفضحه بها أولئك لا خلاق لهم و حدثنى أبى عن آبائه عن على ع أنه: من قال فى مؤمن ما رأته عيناه و سمعت أذناه مما يشينه و يهدم مروته فهو من الذين قال الله عز و جل إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذابٌ أَلِيمٌ.

ثم إن ظاهر هذه الأخبار كون الغيبة من الكبائر

كما ذكر جماعة بل أشد من بعضها- و عد فى غير واحد من الأخبار من الكبائر الخيانة و يمكن إرجاع الغيبة إليها فأى خيانة أعظم من التفكه بلحم الأخ على غفلة منه و عدم شعوره بذلك. و كيف كان فما سمعناه من بعض من عاصرناه من الوسوسة فى عدها من الكبائر إظهار فى غير المحل

ثم إن ظاهر الأخبار اختصاص حرمة الغيبة بالمؤمن

فيجوز اغتياب المخالف كما يجوز لعنه و توهم عموم الآية كبعض الروايات لمطلق المسلم مدفوع بما علم بضرورة المذهب من عدم احترامهم و عدم جريان أحكام الإسلام عليهم إلا ـ قليلا ـ مما يتوقف استقامة نظم معاش المؤمنين عليه مثل عدم انفعال ما يلاقيهم بالرطوبة و حل ذبائحهم و مناكحتهم

المكاسب، ج۱، ص ۴۱

و حرمة دمائهم لحكمة دفع الفتنة و نسائهم لأن لكل قوم نكاحا و نحو ذلك مع أن التمثيل المذكور فى الآية مختص بمن ثبت إخوته فلا يعم من وجب التبرى عنه و كيف كان فلا إشكال فى المسألة بعد ملاحظة الروايات الواردة فى الغيبة و فى حكمه حرمتها و فى حال غير المؤمن فى نظر الشارع.

ثم الظاهر دخول الصبى المميز المتأثر بالغيبة لو سمعها

لعموم بعض الروايات المتقدمة و غيرها الدالة على حرمة اغتياب الناس و أكل لحومهم مع صدق الأخ عليه كما يشهد به قوله تعالى وَ إِنْ تُخالِطُوهُمْ فَإِخْوانُكُمْ فى الدين مضافا إلى إمكان الاستدلال بالآية و إن كان الخطاب للمكلفين بناء على عد أطفالهم منهم تغليبا و إمكان دعوى صدق المؤمن عليه مطلقا أو فى الجملة و لعله لما ذكرنا صرح فى كشف الريبة بعدم الفرق بين الصغير و الكبير و ظاهره الشمول لغير المميز أيضا

و منه يظهر حكم المجنون

إلا أنه صرح بعض الأساطين باستثناء من لا عقل له و لا تمييز معللا بالشك في دخوله تحت أدلة الحرمة و لعله من جهة أن الإطلاقات منصرفة إلى من يتأثر لو سمع و سيتضح ذلك زيادة على ذلك.

بقي الكلام في أمور

الأول [حقيقة] الغيبة

اشارة

اسم مصدر لاغتاب أو مصدر لغاب ففي المصباح اغتابه إذا ذكره بما يكرهه من العيوب و هو حق و الاسم الغيبة و عن القاموس غابه أي عابه و ذكره بما فيه من السوء و عن النهاية أن يذكر الإنسان في غيبته بسوء مما يكون فيه. و الظاهر من الكل خصوصا القاموس المفسر لها أولا بالعيب أن المراد ذكره في مقام الانتقاص و المراد بالموصول هو نفس النقص الذي فيه و الظاهر من الكراهة في عبارة المصباح كراهة وجوده و لكنه غير مقصود قطعا فالمراد إما كراهة ظهوره و لو لم يكره وجوده كالميل إلى القبائح و إما كراهة ذكره بذلك العيب. و على هذا التعريف دلت جملة من الأخبار مثل: قوله ع و قد سأله أبو ذر عن الغيبة أنها ذكرك أخاك بما يكرهه و في نبوي آخر قال ص: أ تدرون ما الغيبة قالوا الله و رسوله أعلم قال ذكركم أخاكم بما يكرهه

[ما قاله في جامع المقاصد في حقيقة الغيبة]

و لذا قال في جامع المقاصد إن حد الغيبة على ما في الأخبار أن تقول في أخيك ما يكرهه لو سمعه مما هو فيه. و المراد بما يكرهه كما تقدم في عبارة المصنف ما يكرهه ظهوره سواء كره وجوده كالبرص و الجذام أم لا- كالميل إلى القبائح و يحتمل أن يراد بالموصول نفس الكلام الذي يذكر الشخص به و يكون كراهته إما لكونه إظهارا للعيب و إما لكونه صادرا على جهة المذمة و الاستخفاف و الاستهزاء و إن لم يكن العيب مما يكره إظهاره لكونه ظاهرا بنفسه و إما لكونه مشعرا بالذم و إن لم يقصد المتكلم الذم به كالألقاب المشعرة بالذم قال في الصحاح الغيبة أن يتكلم خلف إنسان مستور بما يغمه لو سمعه. و ظاهره التكلم بكلام يغمه لو سمعه

بل في كلام بعض من قارب عصرنا

أن الإجماع و الأخبار متطابقان على أن حقيقة الغيبة أن يذكر الغير بما يكره لو سمعه سواء أ كان بنقص في نفسه أو بدنه أو دينه أو دنياه أو فيما يتعلق به من الأشياء و ظاهره أيضا إرادة الكلام المكروه.

و قال الشهيد الثاني في كشف الريبة

أن الغيبة ذكر الإنسان في حال غيبته بما يكره نسبته إليه مما يعد نقصا في العرف بقصد الانتقاص و الذم و يخرج على هذا التعريف ما إذا ذكر الشخص بصفات ظاهرة يكون وجودها نقصا مع عدم قصد انتقاصه بذلك مع أنه داخل في التعريف عند الشهيد أيضا حيث

عـد من الغيبـة ذكر بعض الأشـخاص بالصـفات المعروف بها كالأعمش و الأعور و نحوهما. و كـذلك ذكر عيوب الجاريـة التى يراد شراؤهـا إذا لم يقصـد من ذكرهـا إلا بيان الواقع و غير ذلك مما ذكره هو و غيره من المسـتثنيات و دعوى أن قصـد الانتقاص يحصـل بمجرد بيان النقائص موجبة لاستدراك ذكره بعد قوله مما يعد نقصا.

[أولى التعاريف بملاحظة الأخبار و كلمات الأصحاب]

و الأولى بملاحظـة ما تقـدم من الأخبار و كلمات الأصـحاب بناء على إرجاع الكراهـة إلى الكلام المذكور به لا إلى الوصف ما تقدم من أن الغيبة أن يذكر الإنسان بكلام يسوؤه إما بإظهار عيبه المسـتور و إن لم يقصد انتقاصه و إما بانتقاصه بعيب غير مستور إما بقصد التكلم أو بكون الكلام بنفسه منقصا له كما إذا اتصف الشـخص بالألقاب المشـعرة بالـذم. نعم لو أرجعت الكراهـة إلى الوصف الذى يسند إلى الإنسان تعين إرادة كراهة ظهورها فيختص بالقسم الأول و هو ما كان إظهارا لأمر مستور.

و يؤيد هذا الاحتمال بل يعينه الأخبار المستفيضة الدالة على اعتبار كون المقول مستورا غير منكشف

مثـل قوله ع فيما رواه العياشـى بسـنده عن ابن سـنان: الغيبـة أن تقول فى أخيك ما فيه مما قـد ستره الله عليه و روايـة داود بن سـرحان المرويـة فى الكافى قال: سألت أبا عبـد الله ع عن الغيبة قال هو أن تقول لأخيك فى دينه ما لم يفعل و تبث عليه أمر قد ستره الله تعالى عليه لم يقم عليه فيه حد و رواية أبان عن رجل لا يعلمه إلا يحيى الأزرق قال: قال لى أبو الحسن ع من ذكر رجلا من خلفه بما هو فيه مما عرفه الناس لم يغتبه و من ذكره من خلفه بما هو فيه مما لا يعرفه الناس فقـد اغتابه و من ذكره بما ليس فيه فقـد بهته و حسـنة عبد الرحمن بن سـيابة بابن هاشم قال قال سـمعت أبا عبد الله ع يقول: الغيبة أن تقول فى أخيك ما ستره الله عليه و أما الأمر الظاهر فيه مثل الحـدة و العجلـة فلاـ و البهتـان أن تقول فيه ما ليس فيه و هـذه الأخبار كما ترى صـريحة فى اعتبار كون الشـىء غير منكشف. و يؤيد ذلك ما فى الصـحاح من أن الغيبة أن يتكلم خلف إنسان مسـتور بما يغمه لو سـمعه فإن كان صدقا سـمى غيبة و إن كان كذبا سـمى بهتانا فإن أراد من المستور من حيث ذلك المقول وافق الأخبار و إن أراد مقابل المتجاهر احتمل الموافقة و المخالفة.

و الملخص من مجموع ما ورد فى المقام أن الشىء المقول إن لم يكن نقصا

فلاـ يكون ذكر الشـخص حينئـذ غيبـة و إن اعتقـد المقول فيه كونه نقصـا عليه نظير مـا إذا نفى عنه الاجتهاد و ليس ممن يكون ذلك نقصا فى حقه إلا أنه معتقد باجتهاد نفسه. نعم قد يحرم هذا من وجه آخر

و إن كان نقصا شرعا أو عرفا بحسب حال المغتاب

فـإن كـان مخفيـا للسـامع بحيث يسـتنكف عن ظهوره للناس و أراد القائل تنقيص المغتاب به فهو المتيقن من أفراد الغيبـة و إن لم يرد القائل التنقيص فالظاهر حرمته لكونه كشـفا لعورة المؤمن و قد تقدم الخبر من مشـى فى غيبة أخيه و كشف عورته. و فى صحيحة ابن سنان عن أبى عبد الله ع قال: قلت عورة المؤمن على المؤمن حرام قال نعم قلت تعنى سفلتيه قال ليس حيث تذهب إنما هى إذاعة سره و فى رواية محمد بن فضل عن أبى الحسن ع: و لا

المكاسب، ج ۱، ص ۴۲

تـذيعن عليه شـيئا تشـينه به و تهدم به مروته فتكون من الذين قال الله عز و جل فى كتابه إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذابٌ أَلِيمٌ و لا يقيـد إطلاق النهى بصورة قصـد الشـين و الهدم من جهة الاستشـهاد بآية حب شـياع الفاحشة بل الظاهر أن المراد مجرد فعل ما يوجب شـياعها مع أنه لا فائـدة كثيرة فى التنبيه على دخول القاصـد لإشاعـة الفاحشة فى عموم الآية و إنما يحسـن

التنبیه علی أن قاصد السبب قاصد للمسبب و إن لم یقصده بعنوانه.

[إذاعة ما یوجب مهانة المؤمن هل هی غیبة أم لا]

و کیف کان فلا إشکال من حیث النقل و العقل فی حرمة إذاعة ما یوجب مهانة المؤمن و سقوطه عن أعین الناس فی الجملة. و إنما الکلام فی أنها غیبة أم لا مقتضی الأخبار المتقدمة بأسرها ذلک خصوصا المستفیضة الأخیرة فإن التفصیل فیها بین الظاهر و الخفی إنما یکون مع عدم قصد القائل المذمة و الانتقاص و أما مع قصده فلا فرق بینهما فی الحرمة و المنفی فی تلک الأخبار و إن کان تحقق موضوع الغیبة دون الحکم بالحرمة إلا أن ظاهر سیاقها نفی الحرمة فیما عداها أیضا لکن مقتضی ظاهر التعریف المتقدم عن کشف الریبة عدمه لأنه اعتبر قصد الانتقاص و الذم إلا أن یراد اعتبار ذلک فیما یقع علی وجهین دون ما لا یقع إلا علی وجه واحد فإن قصد ما لا ینفک عن الانتقاص قصد له

و إن کان المقول نقصا ظاهرا للسامع

فإن لم یقصد القائل الذم و لم یکن الوصف من الأوصاف المشعرة بالذم نظیر الألقاب المشعرة به فالظاهر أنه خارج عن الغیبة لعدم حصول کراهة للمقول فیه لا من حیث الإظهار و لا من حیث ذم المتکلم و لا من حیث الإشعار و إن کان من الأوصاف المشعرة بالذم أو قصد المتکلم التعییر و المذمة لوجوده فلا إشکال فی حرمة الثانی بل و کذا الأول لعموم ما دل علی حرمة إیذاء المؤمن و إهانته- و حرمة التنابز بالألقاب و حرمة تعییر المؤمن علی صدور معصیة منه فضلا عن غیرها. ففی عدة من الأخبار: من عیر مؤمنا علی معصیة لم یمت حتی یرتکبه و إنما الکلام فی کونهما من الغیبة فإن ظاهر المستفیضة المتقدمة عدم کونهما منها. و ظاهر ما عداها من الأخبار المتقدمة بناء علی إرجاع الکراهة فیها إلی کراهة الکلام الذی یذکر به الغیر و کذلک کلام أهل اللغة عدا الصحاح علی بعض احتمالاته کونهما غیبة. و العمل بالمستفیضة لا یخلو عن قوة و إن کان ظاهر الأکثر خلافه فیکون ذکر الشخص بالعیوب الظاهرة التی لا یفید السامع اطلاعا لم یعلمه و لا یعلمه عادة من غیر خبر مخبر لیس غیبة- فلا یحرم إلا إذا ثبتت الحرمة من حیث المذمة و التعییر أو من جهة کون نفس الاتصاف بتلک الصفة مما یستنکفه المغتاب و لو باعتبار بعض التعبیرات فیحرم من جهة الإیذاء و الاستخفاف و الذم و التعییر.

[عدم الفرق فی النقص بین أن یکون فی بدنه أو نسبه أو خلقه أو فعله أو قوله أو دینه أو دنیاه]

ثم الظاهر المصرح به فی بعض الروایات- عدم الفرق فی ذلک علی ما صرح به غیر واحد بین ما کان نقصانا فی بدنه أو نسبه أو خلقه أو فعله أو قوله أو دینه أو دنیاه حتی فی ثوبه أو داره أو دابته أو غیر ذلک. و قد روی عن مولانا الصادق ع الإشارة إلی ذلک بقوله: وجوه الغیبة تقع بذکر عیب فی الخلق و الفعل و المعاملة و المذهب و الجهل و أشباهه

[ما أفاده بعض فی بیان وجوه النقص]

قیل أما البدن فکذکرک فیه العمش و الحول و العور و القرع و القصر و الطول و السواد و الصفرة و جمیع ما یتصور أن یوصف به مما یکرهه. و أما النسب فبأن تقول أبوه فاسق أو خبیث أو خسیس أو إسکاف أو حائک أو نحو ذلک مما یکره. و أما الخلق فبأن تقول إنه سیئ الخلق بخیل مراء متکبر شدید الغضب جبان ضعیف القلب و نحو ذلک. و أما فی أفعاله المتعلقة بالدین فکقولک إنه سارق کذاب شارب خائن ظالم متهاون بالصلاة لا یحسن الرکوع و السجود و لا یجتنب من النجاسات لیس بارا بوالدیه لا یحرس نفسه من الغیبة و التعرض لإعراض الناس. و أما أفعاله المتعلقة بالدنیا فکقولک إنه قلیل الأدب متهاون بالناس لا یری لأحد علیه حقا کثیر

الکلام کثیر الأکل نئوم یجلس فی غیر موضعه. و أما فی ثوبه فکقولک إنه واسع الکم طویل الذیل وسخ الثیاب و نحو ذلک.

[حرمة الاغتیاب بغیر اللسان من الفعل و الإشارة]

ثم إن ظاهر النص و إن کان منصرفا إلی الذکر باللسان لکن المراد حقیقة الذکر فهو مقابل الإغفال فکل ما یوجب التذکر للشخص من القول و الفعل و الإشارة و غیرها فهو ذکر له و من ذلک المبالغة فی تهجین المطلب الذی ذکره بعض المصنفین بحیث یفهم منها الإزراء بحال ذلک المصنف فإن قولک إن هذا المطلب بدیهی البطلان تعریض لصاحبه بأنه لا یعرف البدیهیات- بخلاف ما إذا قیل إنه مستلزم لما هو بدیهی البطلان لأن فیه تعریضا بأن صاحبه لم ینتقل إلی الملازمة بین المطلب و بین ما هو بدیهی البطلان و لعل الملازمة نظریة و قد وقع من بعض الأعلام بالنسبة إلی بعضهم ما لا بد له من الحمل و التوجیه- أعوذ بالله من الغرور و إعجاب المرء بنفسه و حسده علی غیره و الاستیکال بالعلم.

ثم إن دواعی الغیبة کثیرة

روی عن مولانا الصادق ع التنبیه علیها إجمالا بقوله ع: أصل الغیبة تتنوع بعشرة أنواع شفاء غیظ و مساعدة قوم و تصدیق خبر بلا کشف- و تهمة و سوء ظن و حسد و سخریة و تعجب و تبرم و تزین- إلی آخر الخبر.

ثم إن ذکر الشخص قد یتضح کونها غیبة و قد یخفی علی النفس لحب أو بغض

فیری أنه لم یغتب و قد وقع فی أعظمها و من ذلک أن الإنسان قد یغتم بسبب ما یبتلی به أخوه فی الدین لأجل أمر یرجع إلی نقص فی فعله أو رأیه فیذکره المغتم فی مقام التأسف علیه بما یکره ظهوره للغیر مع أنه کان یمکنه بیان حاله للغیر علی وجه لا یذکر اسمه لیکون قد أحرز ثواب الاغتمام علی ما أصاب المؤمن لکن الشیطان یخدعه و یوقعه فی ذکر الاسم.

بقی الکلام فی أنه هل یعتبر فی الغیبة حضور مخاطب عند المغتاب

أو یکفی ذکره عند نفسه ظاهر الأکثر الدخول کما صرح به بعض المعاصرین.
نعم ربما یستثنی من حکمها عند من استثنی ما لو علم اثنان صفة شخص فیذکر أحدهما بحضرة الآخر و أما علی ما قویناه من الرجوع فی تعریف الغیبة إلی ما دلت علیه المستفیضة المتقدمة من کونها هتک سر مستور فلا یدخل ذلک فی الغیبة.

[حکم غیبة شخص مجهول]

و منه یظهر أیضا أنه لا یدخل فیها ما لو کان الغائب

المکاسب، ج ۱، ص ۴۳

مجهولا- عند المخاطب مرددا بین أشخاص غیر محصورة کما إذا قال جاءنی الیوم رجل بخیل دنی ذمیم فإن ظاهر تعریف الأکثر دخوله و إن خرج عن الحکم بناء علی اعتبار التأثیر عند السامع و ظاهر المستفیضة المتقدمة عدم الدخول. نعم لو قصد المذمة و التعییر حرم من هذه الجهة فیجب علی السامع نهی المتکلم عنه إلا إذا احتمل أن یکون الشخص متجاهرا بالفسق فیحمل فعل المتکلم علی المصلحة کما سیجیء فی مسألة الاستماع و الظاهر أن الذم و التعییر لمجهول العین لا- یجب الردع عنه مع کون الذم و التعییر فی موقعهما بأن کان مستحقا لهما- و إن لم یستحق مواجهته بالذم أو ذکره عند غیره بالذم

هذا كله لو كان الغائب المذكور مشتبها على الإطلاق أما لو كان مرددا بين أشخاص

فإن كان بحيث لا يكره كلهم ذكر واحد مبهم منهم كان كالمشتبه على الإطلاق كما لو قال جاءنى عجمى أو عربى كذا و كذا إذا لم يكن الذم راجعا إلى العنوان كأن يكون فى المثالين تعريض إلى ذم تمام العجم أو العرب و إن كان بحيث يكره كلهم ذكر واحد مبهم منهم كأن يقول أحد ابنى زيد أو أحد أخويه كذا و كذا ففى كونه اغتيابا لكل منهما لذكرهما بما يكرهانه من التعريض لاحتمال كونه هو المعيوب و عدمه لعدم تهتك ستر العيوب منهما كما لو قال أحد أهل البلد الفلانى كذا و كذا و إن كان فرق بينهما من جهة كون ما نحن فيه محرما من حيث الإساءة إلى المؤمن بتعريضه للاحتمال دون المثال أو كونه اغتيابا للمعيوب الواقعى منهما و إساءة بالنسبة إلى غيره لأنه هتك بالنسبة إليه لأنه إظهار فى الجملة لعيبه بتقليل مشاركيه فى احتمال المعيب فيكون الاطلاع عليه قريبا. و أما الآخر فقد أساء بالنسبة إليه حيث عرضه لاحتمال العيب وجوه

[ما حكاه فى جامع المقاصد عن بعض الفضلاء]

قال فى جامع المقاصد و يوجد فى كلام بعض الفضلاء أن من شرط الغيبة أن يكون متعلقها محصورا و إلا فلا تعد غيبة فلو قال عن أهل بلدة غير محصورين ما لو قاله عن شخص واحد كان غيبته لم يحتسب غيبته انتهى.

[نقد ما أفاده الفاضل المذكور]

أقول إن أراد أن ذم جمع غير محصور لا يعد غيبة و إن قصد انتقاص كل منهم كما لو قال أهل هذه القرية أو هذه البلدة كلهم كذا و كذا فلا إشكال فى كونها غيبة محرمة و لا وجه لإخراجه عن موضوعها أو حكمها و إن أراد ذم المتردد بين غير المحصور لا يعد غيبة فلا بأس كما ذكرنا و لذا ذكر بعض تبعا لبعض الأساطين فى مستثنيات الغيبة ما لو علق الذم بطائفة أو أهل بلدة أو أهل قرية مع قيام القرينة على عدم إرادة الجمع كذم العرب أو العجم أو أهل الكوفة أو البصرة أو بعض القرى انتهى. و لو أراد الأغلب ففى كونه اغتيابا لكل منهم و عدمه ما تقدم فى المحصور

و بالجملة فالمدار فى التحريم غير المدار فى صدق الغيبة و بينهما عموم من وجه.

الثانى فى كفارة الغيبة الماحية لها

اشارة

و مقتضى كونها من حقوق الناس توقف رفعها على إسقاط صاحبها حقه.

أما كونها من حقوق الناس

فلأنه ظلم على المغتاب و للأخبار فى أن من حق المؤمن على المؤمن أن لا يغتابه و أن حرمة عرض المسلم كحرمة دمه و ماله و أما توقف رفعها على إبراء ذى الحق فللمستفيضة المعتضدة بالأصل-

[الأخبار الدالة على توقف رفعها على إبراء ذى الحق]

منها ما تقدم من أن الغيبة لا تغفر حتى يغفر صاحبها و أنها ناقلة للحسنات و السيئات. و منها ما حكاه غير واحد عن الشيخ الكراجكى بسنده المتصل إلى على بن الحسين عن أبيه عن آبائه عن أمير المؤمنين ع قال قال رسول الله ص: للمؤمن على أخيه ثلاثون حقا لا

براءة منهـا إلاـ بأدائهـا أو العفو إلی أن قـال سـمعت رسول الله ص یقول إن أحـدکم لیـدع من حقوق أخیه شیئا فیطـالبه به یوم القیامة فیقضـی له و علیه و النبوی المحکی فی السـرائر و کشف الریبـة: من کانت لأخیه عنده مظلمة فی عرض أو مال فلیسـتحلها من قبل أن یأتی یوم لیس هناک درهم و لا دینار فیؤخـذ من حسـناته فإن لم تکن له حسـنات أخـذ من سـیئات صاحبه فتتزایـد علی سـیئاته و فی نبوی آخر: من اغتـاب مسـلما أو مسـلمة لم یقبل الله صـلاته و لا صـیامه أربعین یوما و لیلـة إلا أن یغفر له صاحبه. و فی دعاء التاسع و الثلاثین من أدعیة الصحیفة السجادیة و دعاء یوم الاثنین من ملحقاتها ما یدل علی هذا المعنی أیضا.

[عدم الفرق بین التمکن من الاستبراء و تعذره]

و لا فرق فی مقتضـی الأصل و الأخبار بین التمکن من الوصول إلی صاحبه و تعـذره لأن تعـذر البراءة لا یوجب سـقوط الحق کما فی غیر هذا المقام

[النبوی المعارض للإطلاقات المتقدمة]

لکن روی السـکونی عن أبی عبـد الله ع عن النبی ص: إن کفـارة الاغتیاب أن تسـتغفر لمن اغتبته کلما ذکرته و لو صـح سـنده أمکن تخصـیص الإطلاقات المتقدمـة به فیکون الاسـتغفار طریقا أیضا إلی البراءة مع احتمال العـدم أیضا لأن کون الاسـتغفار کفارة لا یـدل علی البراءة فلعله کفـارة للـذنب من حیث کونه حقـا لله تعالی- نظیر کفارة قتل الخطاء التی لا توجب براءة القاتل إلا أن یـدعی ظهور السیاق فی البراءة.

[ما أفاده فی کشف الریبة فی الجمع بین النبویین المتعارضین]

قال فی کشف الریبـة بعد ذکر النبویین الأخیرین المتعارضـین و یمکن الجمع بینهما بحمل الاسـتغفار- علی من لم تبلغه غیبته المغتاب فینبغی لـه الاقتصـار علی الـدعاء و الاسـتغفار لأـن فی محـالته إثـارة للفتنـة و جلبـا للضـغائن و فی حکم من لم تبلغه من لم یقـدر علی الوصول إلیه لموت أو غیبة و حمل المحالة علی من یمکن التوصل إلیه مع بلوغه الغیبة

[ما أفاده المؤلف]

أقول إن صـح النبوی الأـخیر سـندا فلا مانع عن العمل به بجعله طریقا إلی البراءة مطلقا فی مقابل الاسـتبراء و إلا تعین طرحه و الرجوع إلی الأصل لإطلاق الأخبار المتقدمـة و تعـذر الاسـتبراء أو وجود المفسـدة فیه لا یوجب وجود مبرئ آخر. نعم أرسل بعض من قارب عصـرنا عن الإمام الصادق ع: أنک إن اغتبت فبلغ المغتاب فاسـتحل منه و إن لم یبلغه فاسـتغفر الله له و فی روایة السکونی المرویة فی الکافی فی باب الظلم عن أبی عبد الله ع قال قال رسول الله ص: من ظلم أحدا ففاته فلیستغفر الله له فإنه کفارة له

و الإنصاف أن الأخبار الواردة فی هذا الباب کلها غیر نقیة السند

و أصالة البراءة تقتضـی عدم وجوب الاسـتحلال و الاسـتغفار و أصالة بقاء الحق الثابت للمغتاب بالفتح- علی المغتاب بالکسـر تقتضی عـدم الخروج منه إلا بالاسـتحلال خاصة لکن المثبت لکون الغیبة حقا بمعنی وجوب البراءة منه لیس إلا الأخبار غیر نقیة السـند مع أن السند لو کان نقیا کانت الدلالة ضعیفة- لذکر حقوق أخری فی الروایات لا قائل بوجوب البراءة منها. و معنی

المکاسب، ج ۱، ص ۴۴

القضـاء یوم القیامـة لـذیها علی من علیها المعاملـة معه معاملـة من لم یراع حقوق المؤمن لا العقاب علیها کما لا یخفی علی من لاحظ

الحقوق الثلاثين المذكورة فى رواية الكراجكى.

[مختار المؤلف فى المسألة]

فالقول بعدم كونه حقا للناس بمعنى وجوب البراءة نظير الحقوق المالية لا يخلو عن قوة و إن كان الاحتياط فى خلافه بل لا يخلو عن قرب من جهة كثرة الأخبار الدالة على وجوب الاستبراء منها بل اعتبار سند بعضها و الأحوط الاستحلال إن تيسر و إلا الاستغفار غفر الله لمن اغتبناه و لمن اغتابنا بحق محمد و آله الطاهرين صلوات الله عليهم أجمعين.

الثالث فيما استثنى من الغيبة و حكم بجوازها بالمعنى الأعم

. [استثناء ما فيه مصلحة عظمى]

فاعلم أن المستفاد من الأخبار المتقدمة و غيرها- أن حرمة الغيبة لأجل انتقاص المؤمن و تأذيه منه فإذا فرض هناك مصلحة راجعة إلى المغتاب بالكسر أو بالفتح أو ثالث دل العقل أو الشرع على كونها أعظم من مصلحة احترام المؤمن بترك ذلك القول فيه وجب كون الحكم على طبق أقوى المصلحتين كما هو الحال فى كل معصية من حقوق الله و حقوق الناس و قد نبه عليه غير واحد. قال فى جامع المقاصد بعد ما تقدم عنه فى تعريف الغيبة إن ضابط الغيبة المحرمة كل فعل يقصد به هتك عرض المؤمن أو التفكه به أو إضحاك الناس منه و أما ما كان لغرض صحيح فلا يحرم كنصح المستشير و التظلم و سماعه و الجرح و التعديل و رد من ادعى نسبا ليس له و القدح فى مقالة باطلة خصوصا فى الدين انتهى و فى كشف الريبة اعلم أن المرخص فى ذكر مساوئ الغير غرض صحيح لا يمكن التوصل إليه إلا بها انتهى. و على هذا فموارد الاستثناء لا تنحصر فى عدد

نعم الظاهر استثناء موضعين لجواز الغيبة من دون مصلحة

أحدهما ما إذا كان المغتاب متجاهرا بالفسق

اشارة

فإن من لم يبال بظهور فسقه بين الناس لا يكره ذكره بالفسق نعم لو كان فى مقام ذمه كرهه من حيث المذمة لكن المذمة على الفسق المتجاهر به لا تحرم كما لا يحرم لعنه. و قد تقدم عن الصحاح أخذ المستور فى المغتاب

[الأخبار المستفيضة الدالة على الجواز]

و قد ورد فى الأخبار المستفيضة جواز غيبة المتجاهر منها قوله ع فى رواية هارون بن الجهم:
إذا جاهر الفاسق بفسقه فلا حرمة له و لا غيبة و قوله ع: من ألقى جلباب الحياء فلا غيبة له و رواية أبى البخترى: ثلاثة ليس لهم حرمة صاحب هوى مبتدع و الإمام الجائر و الفاسق المعلن بفسقه و مفهوم قوله ع: من عامل الناس فلم يظلمهم و حدثهم فلم يكذبهم و وعدهم فلم يخلفهم فهو ممن كملت مروته و ظهرت عدالته و وجبت إخوته و حرمت غيبته و فى صحيحة ابن أبى يعفور الواردة: فى بيان العدالة بعد تعريف العدالة أن الدليل على ذلك أن يكون ساترا لجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين تفتيش ما وراء ذلك من عثراته دل على ترتب حرمة التفتيش على كون الرجل ساترا فتنتفى عند انتفائه. و مفهوم قوله ع فى رواية علقمة المحكية عن المحاسن: من لم تره بعينك يرتكب ذنبا و لم يشهد عليه بذلك شاهدان فهو من أهل العدالة و الستر و شهادته مقبولة و إن كان فى نفسه مذنبا و من اغتابه بما فيه فهو خارج عن ولاية الله تعالى داخل فى ولاية الشيطان إلى آخر الخبر دل على ترتب حرمة الاغتياب و

قبول الشـهادة على كونه من أهل الستر و كونه من أهل العدالة على طريق اللف و النشر أو على اشتراط الكل- بكون الرجل غير مرئى منه المعصية و لا مشهود عليه بها و مقتضى المفهوم جواز الاغتياب مع عدم الشرط خرج منه غير المتجاهر.

و كون قوله من اغتابه إلى آخره جملة مستأنفة غير معطوفة على الجزاء خلاف الظاهر.

[عدم اعتبار قصد الغرض الصحيح فى غيبة المتجاهر]

ثم إن مقتضـى إطلاق الروايات جواز غيبـة المتجاهر فيما تجاهر به و لو مع عـدم قصـد غرض صـحيح و لم أجد من قال باعتبار قصـد الغرض الصـحيح و هو ارتداعه عن المنكر. نعم تقدم عن الشهيد الثانى- احتمال اعتبار قصد النهى عن المنكر فى جواز سب المتجاهر مع اعترافه بأن ظاهر النص و الفتوى عدمه

و هل يجوز اغتياب المتجاهر فى غير ما تجاهر به

صرح الشـهيد الثانى و غيره بعدم الجواز و حكى عن الشـهيد أيضا. و ظاهر الروايات النافية لاحترام المتجاهر و غير الساتر هو الجواز و استظهره فى الحدائق من كلام جملة من الإعلام و صرح به بعض الأساطين.

و ينبغى إلحاق ما يتستر به بما يتجاهر فيه إذا كان دونه فى القبح فمن تجاهر باللواط العياذ بالله جاز اغتيابه بالتعرض للنساء الأجنبيات و من تجـاهر بقطع الطرق جـاز اغتيـابه بالسـرقة و من تجـاهر بكونه جلاد السـلطان يقتل الناس و ينكلهم جاز اغتيابه بشـرب الخمر و من تجاهر بالقبائح المعروفة جاز اغتيابه بكل قبيح و لعل هذا هو المراد بمن ألقى جلباب الحياء لا من تجاهر بمعصـية خاصة و عد مستورا بالنسبة إلى غيرها كبعض عمال الظلمة

ثم المراد بالمتجاهر

من تجاهر بالقبيـح بعنوان أنه قبيـح فلو تجاهر به مع إظهار محمل له لا يعرف فساده إلا القليل كما إذا كان من عمال الظلمـة ادعى فى ذلك عذرا مخالفا للواقع أو غير مسموع منه لم يعد متجاهرا. نعم لو كان اعتذاره واضح الفساد لم يخرج عن التجاهر

و لو كان متجاهرا عند أهل بلده أو محلته مستورا عند غيرهم

هـل يجوز ذكره عنـد غيرهم ففيه إشـكال من إمكـان دعوى ظهور روايات المرخصـة فيمن لا يسـتنكف عن الإطلاق على عمله مطلقا فرب متجـاهر فى بلـده متستر فى بلاـد الغربـة أو فى طريق الحـج و الزيـارة لئلا يقع عن عيون الناس. و بالجملـة فحيث كان الأصل فى المؤمن الاـحترام على الإطلاـق وجب الاقتصار على ما تيقن خروجه فالأحوط الاقتصار على ذكر المتجاهر بما لا يكرهه لو سـمعه و لا يستنكف من ظهوره للغير. نعم لو تأذى من ذمه بذلك دون ظهوره لم يقدح فى الجواز و لذا جاز سبه بما لا يكون كذبا

و هذا هو الفارق بين السب و الغيبة

حيث إن مناط الأول المذمة و التنقيص فيجوز و مناط الثانى إظهار عيوبه فلا يجوز إلا بمقدار الرخصة.

الثانى تظلم المظلوم و إظهار ما فعل به الظالم

اشارة

و إن كان متسترا به كما إذا ضربه فى الليل الماضى و شتمه أو أخذ ماله جاز ذكره بذلك عند من لا يعلم ذلك منه

[أدلة الاستثناء]

لظاهر قوله تعالى وَ لَمَنِ انْتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُولئِكَ ما عَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيلٍ إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ وَ يَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ و قوله تعالى لا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظُلِمَ فعن تفسير القمى أنه لا يحب الله أن يجهر الرجل بالظلم و السوء و يظلم إلا من ظلم فقد أطلق له

المكاسب، ج ۱، ص ۴۵

أن يعارضه بالظلم و عن تفسير العياشى عنه ع: من أضاف قوما فأساء ضيافتهم فهو ممن ظلم فلا جناح عليهم فيما قالوا فيه و هذه الرواية و إن وجب توجيهها إما بحمل الإساءة على ما يكون ظلما و هتكا لاحترامهم أو بغير ذلك إلا أنها دالة على عموم من ظلم فى الآية الشريفة و أن كل من ظلم فلا جناح عليه فيما قال فى الظالم و نحوها فى وجوب التوجيه رواية أخرى فى هذا المعنى محكية عن المجمع: إن الضيف ينزل بالرجل فلا يحسن ضيافته فلا جناح عليه فى أن يذكره بسوء ما فعله

و يؤيد الحكم فيما نحن فيه أن فى منع المظلوم من هذا الذى هو نوع من التشفى حرجا عظيما

و لأن فى تشريع الجواز مظنة ردع للظالم و هى مصلحة خالية عن مفسدة فيثبت الجواز لأن الأحكام تابعة للمصالح. و يؤيده ما تقدم من عدم الاحترام للإمام الجائر بناء على أن عدم احترامه من جهة جوره لا من جهة تجاهره و إلا لم يذكره فى مقابل الفاسق المعلن بالفسق و فى النبوى: لصاحب الحق مقال.

[هل يقيد جواز الغيبة بكونها عند من يرجو إزالة الظلم عنه]

و الظاهر من جميع ما ذكر عدم تقييد جواز الغيبة بكونها عند من يرجو إزالة الظلم عنه بسببه و قواه بعض الأساطين خلافا لكاشف الريبة و جمع ممن تأخر عنه فقيدوه اقتصارا فى مخالفة الأصل على المتيقن من الأدلة لعدم عموم فى الآية و عدم نهوض ما تقدم فى تفسيرها للحجية مع أن المروى عن الإمام الباقر ع فى تفسيرها المحكى عن مجمع البيان أنه: لا يحب الله الشتم فى الانتصار إلا من ظلم فلا بأس له أن ينتصر ممن ظلمه بما يجوز الانتصار به فى الدين. قال فى الكتاب المذكور و نظيره وَ انْتَصَرُوا مِنْ بَعْدِ ما ظُلِمُوا و ما بعد الآية لا يصلح للخروج بها عن الأصل الثابت بالأدلة العقلية و النقلية و مقتضاه الاقتصار على مورد رجاء تدارك الظلم فلو لم يكن قابلا للتدارك لم تكن فائدة فى هتك الظالم

[ظاهر بعض الأخبار جواز الاشتكاء لترك الأولى]

و كذا لو لم يكن ما فعل به ظلما- بل كان من ترك الأولى و إن كان يظهر من بعض الأخبار جواز الاشتكاء لذلك فعن الكافى و التهذيب بسندهما عن حماد بن عثمان قال: دخل رجل على أبى عبد الله ع فشكا إليه رجلا من أصحابه فلم يلبث إن جاء المشكو عليه فقال أبو عبد الله ع ما لفلان يشكوك فقال له يشكونى أنى استقضيت منه حقى قال فجلس أبو عبد الله ع مغضبا ثم قال فقال كأنك إذا استقضيت حقك لم تسئ أ رأيت ما حكى الله عز و جل فى كتابه وَ يَخافُونَ سُوءَ الْحِسابِ أ ترى أنهم خافوا الله عز و جل أن يجوز عليهم لا و الله ما خافوا إلا الاستقضاء فسماه الله عز و جل سوء الحساب فمن استقضى فقد أساء و مرسلة ثعلبة بن ميمون المروية عن الكافى قال: كان عنده قوم يحدثهم إذ ذكر رجل منهم رجلا فوقع فيه و شكاه فقال له أبو عبد الله ع و أنى لك بأخيك الكامل و أى الرجال المهذب فإن الظاهر من الجواب أن الشكوى إنما كانت من ترك الأولى الذى لا يليق بالأخ الكامل المهذب. و مع ذلك

كله فالأحوط عد هذه الصورة من الصور العشر الآتية التي رخص فيها في الغيبة لغرض صحيح أقوى من مصلحة احترام المغتاب كما أن الأحوط جعل الصورة السابقة خارجة عن موضوع الغيبة بذكر المتجاهر بما لا يكره نسبته إليه من الفسق المتجاهر به و إن جعلها من تعرض لصور الاستثناء منها

فيبقى من موارد الرخصة لمزاحمة الغرض الأهم صور تعرضوا لها

منها نصح المستشير

فإن النصيحة واجبة للمستشير فإن خيانته قد تكون أقوى مفسدة من الوقوع في المغتاب. و كذلك النصح من غير استشاره فإن من أراد تزوج امرأة و أنت تعلم بقبائحها التي توجب وقوع الرجل من أجلها في الغيبة و الفساد فلا ريب أن التنبيه على بعضها و إن أوجب الوقيعة فيها أولى من ترك نصح المؤمن مع ظهور عدة من الأخبار في وجوبه.

و منها الاستفتاء

بأن يقول للمفتي ظلمني فلان في حقي فكيف طريقي في الخلاص هذا إذا كان الاستفتاء موقوفا على ذكر الظالم بالخصوص و إلا فلا يجوز

[حكاية هند زوجة أبي سفيان]

و يمكن الاستدلال عليه بحكاية هند زوجة أبي سفيان و اشتكائها إلى رسول الله ص و قولها إنه رجل شحيح لا يعطيني ما يكفيني و ولدي فلم يرد ص عليها غيبة أبي سفيان. و لو نوقش في هذا الاستدلال بخروج غيبة مثل أبي سفيان عن محل الكلام أمكن الاستدلال بصحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله ع قال: جاء رجل إلى النبي ص فقال إن أمي لا تدفع يد لامس فقال احبسها قال قد فعلت فقال ص فامنع من يدخل عليها قال قد فعلت قال ص فقيدها فإنك لا تبرها بشيء أفضل من أن تمنعها عن محارم الله عز و جل إلى آخر الخبر و احتمال كونها متجاهرة مدفوع بالأصل.

و منها قصد ردع المغتاب عن المنكر الذي يفعله

فإنه أولى من ستر المنكر عليه فهو في الحقيقة إحسان في حقه مضافا إلى عموم أدلة النهي عن المنكر.

و منها قصد حسم مادة فساد المغتاب عن الناس

كالمبتدع الذي يخاف من إضلاله الناس و يدل عليه مضافا إلى أن مصلحة دفع فتنته عن الناس أولى من ستر المغتاب ما عن الكافي بسنده الصحيح عن أبي عبد الله ع قال قال رسول الله ص: إذا رأيتم أهل الريب و البدع من بعدي فأظهروا البراءة منهم و أكثروا من سبهم و القول فيهم و الوقيعة و باهتوهم كيلا يطمعوا في الفساد في الإسلام و يحذرهم الناس و لا يتعلموا من بدعهم يكتب الله لكم بذلك الحسنات و يرفع لكم به الدرجات.

و منها جرح الشهود

فإن الإجماع دل على جوازه و لأن مصلحة عدم الحكم بشهادة الفساق أولى من الستر على الفاسق و مثله بل أولى بالجواز جرح الرواة فإن مفسدة العمل برواية الفاسق أعظم من مفسدة شهادته و يلحق بذلك الشهادة بالزنى و غيره لإقامة الحدود.

و منها دفع الضرر عن المغتاب و عليه يحمل ما ورد في ذم زرارة

من عدة أحاديث و قد بين ذلك الإمام ع بقوله في بعض ما أمر به عبد الله بن زرارة بتبليغ أبيه: اقرأ مني على والدك السلام فقل له إنما أعيبك دفاعا مني عنك فإن الناس يسارعون إلى كل من قربناه و حمدناه لإدخال الأذى عليه فيمن نحبه و نقربه و يذمونه لمحبتنا له و قربه و دنوة منا و يرون إدخال الأذى عليه و قتله و يحمدون كل من عيبناه نحن و إنما أعيبك لأنك رجل اشتهرت منا بميلك إلينا و أنت في ذلك مذموم غير محمود الأمر بمودتك لنا و ميلك إلينا فأحببت أن أعيبك ليحمدوا أمرك في الدين بعيبك و نقصك و يكون ذلك منا دافع شرهم عنك يقول الله عز و جل أَمَّا السَّفِينَةُ فَكانَتْ لِمَساكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَها وَ كانَ وَراءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْباً هذا التنزيل من عند الله ألا و الله ما عابها إلا لكي

المكاسب، ج ۱، ص ۴۶

تسلم من الملك و لا تغصب على يديه و لقد كانت صالحة ليس للعيب فيها مساغ و الحمد لله فافهم المثل رحمك الله فإنك أحب الناس إلي و أحب أصحاب أبي إلي حيا و ميتا و إنك أفضل سفن ذلك البحر القمقام الزاخر و إن وراءك لملكا ظلوما غصوبا يرقب عبور كل سفينة صالحة ترد من بحر الهدى ليأخذها غصبا و يغصب أهلها فرحمة الله عليك حيا و رحمة الله عليك ميتا إلى آخر الخبر.

و يلحق بذلك الغيبة للتقية على نفس المتكلم

أو ماله أو عرضه أو على ثالث فإن الضرورات تبيح المحظورات.

و منها ذكر الشخص بعيبه الذي صار بمنزلة الصفة المميزة له

التي لا يعرف إلا بها كالأعمش و الأعرج و الأشتر و الأحول و نحوها و في الحديث جاءت زينب العطارة الحولاء إلى نساء رسول الله ص. و لا بأس بذلك فيما إذا صارت الصفة في اشتهار يوصف الشخص بها إلى حيث لا يكره ذلك صاحبها و عليه يحمل ما صدر عن الإمام ع و غيره من العلماء الأعلام لكن كون هذا مستثنى مبني على كون مجرد العيب الظاهر من دون قصد الانتقاص غيبة و قد منعنا ذلك سابقا إذ لا وجه لكراهة المغتاب لعدم كونها إظهارا لعيب غير ظاهر و المفروض عدم قصد الذم أيضا اللهم إلا أن يقال إن الصفات المشعرة بالذم كالألقاب المشعرة به يكره الإنسان الاتصاف بها و لو من دون قصد الذم بها فإن إشعارها بالذم كاف في الكراهة.

و منها [**ذكر الشخص بما لا يؤثر عند السامع شيئا لكونه عالما به**]

ما حكاه في كشف الريبة عن بعض من أنه إذا علم اثنان من رجل معصية شاهداها فأجرى أحدهما ذكره في غيبته ذلك العاصي جاز لأنه لا يؤثر عند السامع شيئا و إن كان الأولى تنزيه النفس و اللسان عن ذلك لغير غرض من الأغراض الصحيحة خصوصا مع احتمال نسيان المخاطب لذلك أو خوف اشتهارها عنهما انتهى. أقول إذا فرض عدم كون ذكرهما في مقام التعيير و المذمة و ليس هنا هتك ستر أيضا فلا وجه للتحريم و لا لكونها غيبة إلا على ظاهر بعض التعاريف المتقدمة.

و منها رد من ادعى نسبا ليس له

فإن مصلحة حفظ الأنساب أولى من مراعاة حرمة المغتاب

و منها القدح في مقالة باطلة

و إن دل على نقصان قائلها إذا توقف حفظ الحق و إضاعة الباطل عليه و أما ما وقع من بعض العلماء بالنسبة إلى من تقدم عليه منهم

من الجهر بالسوء من القول فلم يعرف له وجه مع شيوعه بينهم من قديم الأيام ثم إنهم ذكروا موارد للاستثناء لا حاجة إلى ذكرها بعد ما قدمنا أن الضابط فی الرخصة وجود مصلحة غالبة على مفسدة هتک احترام المؤمن و هذا يختلف باختلاف تلک المصالح و مراتب مفسدة هتک المؤمن فإنها متدرجة فی القوة و الضعف فرب مؤمن لا يساوی عرضه شیء فالواجب التحری فی الترجيح بين المصلحة و المفسدة.

الرابع يحرم استماع الغيبة بلا خلاف

اشارة

فقد ورد: أن السامع للغيبة أحد المغتابين. و الأخبار فی حرمته كثيرة إلا أن ما يدل على كونه من الكبائر كالرواية المذكورة و نحوها ضعيفة السند ثم المحرم سماع الغيبة المحرمة دون ما علم حليتها

و لو كان متجاهرا عند المغتاب مستورا عند المستمع

و قلنا بجواز الغيبة حينئذ للمتكلم- فالمحكی جواز الاستماع من احتمال كونه متجاهرا إلا مع العلم بعدمه.

قال فی كشف الريبة إذا سمع أحد مغتابا لآخر و هو لا يعلم المغتاب مستحقا للغيبة

و لا- عدمه قيل لا- يجب نهی القائل لإمكان الاستحقاق فيحمل فعل القائل على الصحة ما لم يعلم فساده لأن ردعه يستلزم انتهاک حرمته و هو أحد المحرمين ثم قال و الأولى التنزيه عن ذلک حتى يتحقق المخرج منه لعموم الأدلة و ترک الاستفصال فيها و هو دليل إرادة العموم حذرا من الإغراء بالجهل و لأن ذلک لو تم لتمشی فيمن يعلم عدم استحقاق المقول فيه بالنسبة إلى السامع مع احتمال اطلاع القائل على ما يوجب تسويغ مقالته و هو هدم قاعدة النهی عن الغيبة انتهی أقول و المحكی بقوله قيل لا دلالة فيه على جواز الاستماع و إنما يدل على عدم وجوب النهی عنه و يمكن القول بحرمة استماع هذه الغيبة مع فرض جوازها للقائل لأن السامع أحد المغتابين فكما أن المغتاب تحرم عليه الغيبة إلا إذا علم التجاهر المسوغ كذلک السامع يحرم عليه الاستماع إلا إذا علم التجاهر و إما نهی القائل فغير لازم مع دعوى القائل العذر المسوغ بل مع احتماله فی حقه و إن اعتقد الناهی عدم التجاهر. نعم لو علم عدم اعتقاد القائل بالتجاهر وجب ردعه

[مختار المؤلف]

هذا و لكن الأقوى جواز الاستماع إذا جاز للقائل لأنه قول غير منكر فلا يحرم الإصغاء إليه للأصل. و الرواية على تقدير صحتها تدل على أن السامع لغيبة كقائل تلک الغيبة فإن كان القائل عاصيا كان المستمع كذلک فتكون دليلا على الجواز فيما نحن فيه. نعم لو استظهر منها أن السامع للغيبة كأنه متكلم بها فإن جاز السامع التكلم بغيبة جاز سماعها و إن حرم عليه حرم سماعها أيضا لكانت الرواية على تقدير صحتها دليلا للتحريم فيما نحن فيه لكنه خلاف الظاهر من الرواية على تقدير قراءة المغتابين بالتثنية و إن كان هو الظاهر على تقدير قراءته بالجمع لكن هذا التقدير خلاف الظاهر و قد تقدم فی مسألة التشبيب أنه إذا كان شک السامع فی حصول شرط حرمته من القائل لم يحرم استماعه فراجع

ثم إنه يظهر من الأخبار المستفيضة وجوب رد الغيبة

. فعن المجالس بإسناده عن أبي ذر رضوان الله عليه عن النبی ص: من اغتیب عنده أخوه المؤمن و هو يستطيع نصره فنصره نصره الله تعالى فى الدنيا و الآخرة و إن خذله و هو يستطيع نصره خذله الله فى الدنيا و الآخرة و نحوها عن الصدوق بإسناده عن الصادق عن آبائه ع فى وصية النبى ص لعلى ع. و عن عقاب الأعمال بسنده عن النبى ص: من رد عن أخيه غيبة سمعها فى مجلس رد الله عنه ألف باب من الشر فى الدنيا و الآخرة فإن لم يرد عنه و أعجبه كان عليه كوزر من اغتابه و عن الصدوق بإسناده عن الصادق ع فى حديث الملاهى عن النبى ص: من تطول على أخيه فى غيبة سمعها فيه فى مجلس فردها عنه رد الله عنه ألف باب من الشر فى الدنيا و الآخرة فإن هو لم يردها و هو قادر على ردها كان عليه كوزر من اغتابه سبعين مرة إلى آخر الخبر. و لعل وجه زيادة عقابه أنه إذا لم يرده تجرى المغتاب على الغيبة فيصر على هذه الغيبة و غيرها

[المراد بالرد الانتصار للغائب لا صرف النهى عن الغيبة]

و الظاهر أن الرد غير النهى عن الغيبة و المراد به الانتصار للغائب بما يناسب تلك الغيبة فإن كان عيبا دنيويا انتصر له بأن العيب ليس إلا ـ ما عاب الله به من المعاصى التى من أكبرها ذكرك أخاك بما لم يعبأ الله به و إن كان عيبا دينيا وجهه بمحامل تخرجه عن المعصية فإن لم يقبل

المكاسب، ج ۱، ص ۴۷

التوجيه انتصر له بأن المؤمن قد يبتلى بالمعصية فينبغى أن تستغفر له و تهتم له لا أن تعيره و أن تعييرك إياه لعله أعظم عند الله من معصيته و نحو ذلك. ثم إنه يظهر من الأخبار المستفيضة وجوب رد الغيبة

. فعن المجالس بإسناده عن أبي ذر رضوان الله عليه عن النبی ص: من اغتیب عنده أخوه المؤمن و هو يستطيع نصره فنصره نصره الله تعالى فى الدنيا و الآخرة و إن خذله و هو يستطيع نصره خذله الله فى الدنيا و الآخرة و نحوها عن الصدوق بإسناده عن الصادق عن آبائه ع فى وصية النبى ص لعلى ع. و عن عقاب الأعمال بسنده عن النبى ص: من رد عن أخيه غيبة سمعها فى مجلس رد الله عنه ألف باب من الشر فى الدنيا و الآخرة فإن لم يرد عنه و أعجبه كان عليه كوزر من اغتابه و عن الصدوق بإسناده عن الصادق ع فى حديث الملاهى عن النبى ص: من تطول على أخيه فى غيبة سمعها فيه فى مجلس فردها عنه رد الله عنه ألف باب من الشر فى الدنيا و الآخرة فإن هو لم يردها و هو قادر على ردها كان عليه كوزر من اغتابه سبعين مرة إلى آخر الخبر. و لعل وجه زيادة عقابه أنه إذا لم يرده تجرى المغتاب على الغيبة فيصر على هذه الغيبة و غيرها

[الأخبار الواردة فى عقوبة ذى اللسانين و ذمه]

ثم إنه قد يتضاعف عقاب المغتاب إذا كان ممن يمدح المغتاب فى حضوره و هذا و إن كان فى نفسه مباحا إلا أنه إذا انضم مع ذمه فى غيبته سمى صاحبه ذا لسانين يوم القيامة و تتأكد حرمتها و لذا ورد فى المستفيضة أنه يجىء ذو لسانين يوم القيامة و له لسانان من النار فإن لسان المدح فى الحضور و إن لم يكن لسانا من نار إلا أنه إذا انضم إلى لسان الذم فى الغياب صار كذلك. و عن المجالس بسنده عن حفص بن غياث عن الصادق عن أبيه عن آبائه عن على ع قال رسول الله ص:

من مدح أخاه المؤمن فى وجهه و اغتابه من ورائه فقد انقطع ما بينهما من العصمة و عن الباقر ع: بئس العبد عبد يكون ذا وجهين و ذا لسانين يطرأ أخاه شاهدا و يأكله غائبا إن أعطى حسده و إن ابتلى خذله

[البهتان أغلظ تحريما من الغيبة]

و اعلم أنه قد يطلق الاغتياب على البهتان و هو أن يقال فى شخص ما ليس فيه و هو أغلظ تحريما من الغيبة و وجهه ظاهر لأنه جامع

بين مفسدتى الكذب و الغيبة و يمكن القول بتعدد العقاب- من جهة كل من العنوانين و المركب. و فى رواية علقمة عن الصادق ع حدثنى أبى عن آبائه ع عن رسول الله ص أنه قال: من اغتاب مؤمنا بما فيه لم يجمع الله بينهما فى الجنة أبدا و من اغتاب مؤمنا بما ليس فيه فقد انقطعت العصمة بينهما و كان المغتاب فى النار خالدا فيها و بئس المصير.

خاتمة فى بعض ما ورد من حقوق المسلم على أخيه

اشارة

ففى صحيحة مرازم عن أبى عبد الله ع: ما عبد الله بشىء أفضل من أداء حق المؤمن و روى فى الوسائل و كشف الريبة عن كنز الفوائد للشيخ الكراجكى عن الحسين بن محمد بن على الصيرفى عن محمد بن على الجعابى عن القاسم بن محمد بن جعفر العلوى عن أبيه عن آبائه عن علي ع قال: قال رسول الله ص للمسلم على أخيه ثلاثون حقا لا براءة له منها إلا بأدائها أو العفو يغفر زلته و يرحم عبرته و يستر عورته و يقيل عثرته و يقبل معذرته و يرد غيبته و يديم نصيحته و يحفظ خلته و يرعى ذمته و يعود مرضه و يشهد ميته و يجيب دعوته و يقبل هديته و يكافئ صلته و يشكر نعمته و يحسن نصرته و يحفظ حليلته و يقضى حاجته و يستنجح مسألته و يسمت عطسته و يرشد ضالته و يرد سلامه و يطيب كلامه و يبر إنعامه- و يصدق أقسامه و يوالى وليه و لا يعاديه و ينصره ظالما و مظلوما فأما نصرته ظالما فيرده عن ظلمه و أما نصرته مظلوما فيعينه على أخذ حقه و لا يسلمه و لا يخذله و يحب له من الخير ما يحب لنفسه و يكره له من الشر ما يكره لنفسه ثم قال ع سمعت رسول الله ص يقول إن أحدكم ليدع من حقوق أخيه شيئا فيطالبه به يوم القيامة فيقضى له و عليه. و الأخبار فى حقوق المؤمن كثيرة و الظاهر إرادة الحقوق المستحبة التى ينبغى أداؤها. و معنى القضاء لذيها على من هى عليه المعاملة معه معاملة من أهملها بالحرمان عما أعد لمن أدى حقوق الإخوة

ثم إن ظاهرها و إن كان عاما إلا أنه يمكن تخصيصها بالأخ العارف بهذه الحقوق المؤدى لها بحسب اليسر

أما المؤمن المضيع لها فالظاهر عدم تأكد مراعاة هذه الحقوق بالنسبة إليه و لا يوجب إهمالها مطالبته يوم القيامة لتحقق المقاصة فإن التهاتر يقع فى الحقوق كما يقع فى الأموال.

و قد ورد فى غير واحد من الأخبار ما يظهر منه الرخصة فى ترك هذه الحقوق

لبعض الإخوان بل لجميعهم إلا القليل منهم. فعن الصدوق رحمه الله فى الخصال و كتاب الإخوان و الكلينى بسندهما عن أبى جعفر ع قال: قام إلى أمير المؤمنين ص رجل بالبصرة فقال أخبرنا عن الإخوان فقال ع الإخوان صنفان إخوان الثقة و إخوان المكاشرة فأما إخوان الثقة فهم كالكف و الجناح و الأهل و المال فإذا كنت من أخيك على ثقة فابذل له مالك و يدك و صاف من صافاه و عاد من عاداه و اكتم سره و عيبه و أظهر منه الحسن و اعلم أيها السائل أنهم أعز من الكبريت الأحمر و أما إخوان المكاشرة فإنك تصيب منهم لذتك فلا تقطعن ذلك منهم و لا تطلبن ما وراء ذلك من ضميرهم و ابذل لهم ما بذلوا لك من طلاقة الوجه و حلاوة اللسان

[حدود الصداقة]

و فى رواية عبيد الله الحلبى المروية فى الكافى عن أبى عبد الله ع قال: لا تكون الصداقة إلا بحدودها فمن كانت فيه هذه الحدود أو شىء منها فانسبه إلى الصداقة و من لم يكن فيه شىء منها فلا تنسبه إلى شىء من الصداقة فأولها أن تكون سريرته و علانيته لك واحدة و الثانية أن يرى زينك زينه و شينك شينه و الثالثة أن لا تغيره عليك ولاية و لا مال و الرابعة أن لا يمنعك شيئا تناله مقدرته و

الخامسة و هی تجمع هذه الخصال أن لا یسلمک عند النکبات و لا یخفی أنه إذا لم تکن الصداقة لم تکن الأخوة فلا بأس بترک الحقوق المذکورة بالنسبة إلیه. و فی نهج البلاغة: لا یکون الصدیق صدیقا حتی یحفظ أخاه فی ثلاث فی نکبته و فی غیبته و فی وفاته و فی کتاب الإخوان بسنده عن الوصافی عن أبی جعفر ع قال: قال لی أ رأیت من قبلکم إذا کان الرجل لیس علیه رداء و عند بعض إخوانه رداء یطرحه علیه قلت لا- قال فإذا کان لیس عنده إزار یوصل إلیه بعض إخوانه بفضل إزاره حتی یجد له إزارا قلت لا قال فضرب بیده علی فخذه و قال ما هؤلاء بإخوة إلی آخر الخبر دل علی أن من لا یواسی المؤمن لیس بأخ له فلا یکون له حقوق الأخوة المذکورة فی روایات الحقوق. و نحوه روایة ابن أبی عمیر عن خلاد رفعه قال: أبطأ علی رسول الله ص رجل فقال ما أبطأ بک فقال العری یا رسول الله فقال ص أ ما کان لک جار له ثوبان یعیرک أحدهما فقال بلی یا رسول الله فقال ص ما هذا لک بأخ و فی روایة یونس بن ظبیان قال قال أبو عبد الله ع: اختبروا إخوانکم بخصلتین فإن کانتا فیهم و إلا فأعزب ثم اعزب ثم اعزب المحافظة علی الصلاة فی مواقیتها و البر بالإخوان فی الیسر و العسر

القمار

الخامسة عشرة القمار و هو حرام إجماعا

اشارة

و یدل علیه الکتاب و السنة المتواترة

[معنی القمار لغة و شرعا]

و هو بکسر القاف کما عن بعض أهل اللغة الرهن علی اللعب بشیء بالآلات المعروفة و حکی عن جماعة أنه قد یطلق علی اللعب بهذه الأشیاء مطلقا و لو من دون رهن و به صرح فی جامع المقاصد و عن بعض أن أصل المقامرة المغالبة.

فکیف کان فهنا مسائل أربع لأن اللعب قد یکون بآلات القمار مع الرهن و قد یکون بدونه و المغالبة بغیر آلات القمار قد تکون مع العوض و قد تکون بدونه.

فالأولی اللعب بآلات القمار مع الرهن

و لا إشکال فی حرمتها و حرمة العوض و الإجماع علیها محقق و الأخبار بها متواترة.

الثانیة اللعب بآلات القمار من دون رهن

اشارة

المکاسب، ج ۱، ص ۴۸

و فی صدق القمار علیه نظر لما عرفت و مجرد الاستعمال لا- یوجب إجراء أحکام المطلقات و لو مع البناء علی أصالة الحقیقة فی

الاستعمال لقوة انصرافها إلى الغالب من وجود الرهن في اللعب بها. و منها تظهر الخدشة في الاستدلال على المطلب بإطلاق النهى عن اللعب بتلك الآلات بناء على انصرافه إلى المتعارف من ثبوت الرهن. نعم قد يبعد دعوى الانصراف في رواية أبي الربيع الشامي: عن الشطرنج و النرد قال لا تقربوهما قلت فالغناء قال لا خير فيه لا تقربه.

[الأخبار الدالة على الحرمة]

و الأولى الاستدلال على ذلك بما تقدم في رواية تحف العقول من أن ما يجيء منه الفساد محضا لا يجوز التقلب فيه من جميع وجوه الحركات. و في تفسير القمي عن أبي الجارود عن أبي جعفر ع: في قوله تعالى إِنَّمَا الْخَمْرُ وَ الْمَيْسِرُ وَ الْأَنْصابُ وَ الْأَزْلامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطانِ فَاجْتَنِبُوهُ قال أما الخمر فكل مسكر من الشراب إلى أن قال و أما الميسر فالنرد و الشطرنج و كل قمار ميسر إلى أن قال و كل هذا بيعه و شراؤه و الانتفاع بشيء من هذا حرام محرم. و ليس المراد بالقمار هنا المعنى المصدري حتى يرد ما تقدم من انصرافه إلى اللعب مع الرهن بل المراد الآلات بقرينة قوله بيعه و شراؤه و قوله و أما الميسر فهو النرد إلى آخر الحديث. و يؤيد الحكم ما عن مجالس المفيد الثاني ولد شيخنا الطوسي رحمهما الله بسنده عن أمير المؤمنين ع: في تفسير الميسر في أن كل ما ألهى عن ذكر الله فهو الميسر و رواية الفضيل قال: سألت أبا جعفر ع عن هذه الأشياء التي يلعب بها الناس من النرد و الشطرنج حتى انتهيت إلى السدر قال إذا ميز الله الحق من الباطل مع أيهما يكون قال مع الباطل قال و مالك و الباطل و في موثقة زرارة عن أبي عبد الله ع: أنه سئل عن الشطرنج و عن لعبة الشبيب التي يقال لها لعبة الأمير و عن لعبة الثلاث فقال رأيت إذا ميز الله بين الحق و الباطل مع أيهما يكون قلت مع الباطل قال فلا خير فيه و في رواية عبد الواحد بن مختار: عن اللعب بالشطرنج قال إن المؤمن لمشغول عن اللعب فإن مقتضى إناطة الحكم بالباطل و اللعب عدم اعتبار الرهن في حرمة اللعب بهذه الأشياء و لا يجري دعوى الانصراف هنا.

الثالثة المراهنة على اللعب بغير الآلات المعدة للقمار

اشارة

كالمراهنة على حمل الحجر الثقيل و على المصارعة و على الطيور و على الطفرة و نحو ذلك مما عدوها في باب السبق و الرماية من أفراد غير ما نص على جوازه و الظاهر الإلحاق بالقمار في الحرمة و الفساد بل صريح بعض أنه قمار.

و صرح العلامة الطباطبائي رحمه الله في مصابيحه بعدم الخلاف في الحرمة و الفساد

و هو ظاهر كل من نفى الخلاف في تحريم المسابقة فيما عدا المنصوص مع العوض و جعل محل الخلاف فيه بدون العوض فإن ظاهر ذلك أن محل الخلاف هنا هو محل الوفاق هناك و من المعلوم أنه ليس هنا إلا الحرمة التكليفية دون خصوص الفساد.

[الأخبار الدالة على الحرمة]

و يدل عليه أيضا قول الإمام الصادق ع إنه قال رسول الله ص: إن الملائكة لتحضر الرهان في الخف و الحافر و الريش و ما سوى ذلك قمار حرام و في رواية أبي العلاء بن سيابة عن الإمام الصادق ع عن النبي ص: إن الملائكة لتنفر عند الرهان و تلعن صاحبه ما خلا الحافر و الخف و الريش و النصل و المحكي عن تفسير العياشي عن ياسر الخادم عن الإمام الرضا ع قال: سألته عن الميسر قال الثفل من كل شيء قال و الثفل ما يخرج بين المتراهنين من الدراهم و غيرها و في صحيحة معمر بن خلاد: كل ما قومر عليه فهو ميسر و في رواية جابر عن أبي جعفر ع: قيل يا رسول الله ما الميسر قال كل ما تقومر به حتى الكعاب و الجوز و الظاهر أن المقامرة بمعنى

المغالبة على الرهن

[استظهار بعض اختصاص الحرمة بما كان بالآلات المعدة للقمار و المناقشة فيه]

و مع هذه الروايات الظاهرة بل الصريحة فى الحرمة المعتضدة بدعوى عدم الخلاف فى الحكم ممن تقدم فقد استظهر بعض مشايخنا المعاصرين اختصاص الحرمة بما كان بالآلات المعدة للقمار. و أما مطلق الرهان و المغالبة بغيرها فليس فيه إلا فساد المعاملة و عدم تملك الراهن فيحرم التصرف فيه لأنه أكل مال بالباطل و لا معصية من جهة العمل كما فى القمار بل لو أخذ الرهن بعنوان الوفاء بالعهد الذى هو نذر له- لا كفارة له مع طيب النفس من الباذل لا بعنوان أن المقامرة المذكورة أوجبته و ألزمته أمكن القول بجوازه. و قد عرفت من الأخبار إطلاق القمار عليه- و كونه موجبا للعن الملائكة و تنفرهم و أنه من الميسر المقرون بالخمر. و أما ما ذكره أخيرا من جواز أخذ الرهن بعنوان الوفاء بالعهد فلم أفهم معناه لأن العهد الذى تضمنه العقد الفاسد لا معنى لاستحباب الوفاء به إذ لا يستحب ترتيب آثار الملك على ما لم يحصل فيه سبب تملك إلا أن يراد صورة الوفاء بأن يملكه تمليكا جديدا بعد الغلبة فى اللعب لكن حل الأكل على هذا الوجه جار فى القمار المحرم أيضا غاية الأمر الفرق بينهما بأن الوفاء لا يستحب فى المحرم لكن الكلام فى تصرف المبذول له بعد التمليك الجديد لا فى فعل الباذل و أنه يستحب له أو لا

[عدم الخلاف فى الحكم بالحرمة و الفساد]

و كيف كان فلا أظن أن الحكم بحرمة الفعل مضافا إلى الفساد محل إشكال بل و لا محل خلاف كما يظهر من كتاب السبق و الرماية و كتاب الشهادات و قد تقدم دعواه صريحا من بعض الأعلام.

[قضاء أمير المؤمنين (ع) فى رجل آكل و أصحاب له شاة]

نعم عن الكافى و التهذيب بسندهما عن محمد بن قيس عن أبى جعفر ع قال: قضى أمير المؤمنين ع فى رجل أكل و أصحاب له شاة- فقال إن أكلتموها فهى لكم و إن لم تأكلوها فعليكم كذا و كذا فقضى فيه و أن ذلك باطل لا شىء فى المؤاكلة فى الطعام ما قل منه أو كثر و منع غرامة فيه.

[ظهور الرواية فى الجواز]

و ظاهرها من حيث عدم ردع الإمام ع عن فعل مثل هذا أنه ليس بحرام إلا أنه لا يترتب عليه الأثر لكن هذا وارد على تقدير القول بالبطلان و عدم التحريم أيضا لأن التصرف فى هذا المال مع فساد المعاملة حرام أيضا فتأمل.

ثم إن حكم المعوض من حيث الفساد

حكم سائر المأخوذ بالمعاملات الفاسدة يجب رده على مالكه مع بقائه و مع التلف فالبدل مثلا أو قيمة.

و ما ورد من قىء الإمام ع- البيض الذى قامر به الغلام

فلعله للحذر من أن يصير الحرام جزء من بدنه لا للرد على المالك لكن يشكل بأن ما كان تأثيره كذلك كيف أكل المعصوم ع له جهلا بناء على عدم إقدامه على المحرمات الواقعية غير المتبدلة بالعلم لا جهلا و لا غفلة لأن ما دل على عدم جواز الغفلة عليه فى

ترک الواجب و فعل الحرام دل علی عدم جواز الجهل علیه فی ذلک اللهم إلا أن یقال إن مجرد التصرف من المحرمات العلمیة- و التأثیر الواقعی غیر المتبدل بالجهل إنما هو فی بقائه و صیرورته بدلا عما یتحلل من بدنه ع و الفرض اطلاعه علیه فی أوائل وقت تصرف المعدة و لم یستمر جهله. هذا کله لتطبیق فعلهم علی القواعد و إلا فلهم فی حرکاتهم من أفعالهم و أقوالهم شئون لا یعلمها المکاسب، ج ۱، ص ۴۹

غیرهم.

الرابعة المغالبة بغیر عوض- فی غیر ما نص علی جواز المسابقة فیه

اشارة

و الأکثر علی ما فی الریاض علی التحریم بل حکی فیها عن جماعة دعوی الإجماع علیه و هو الظاهر من بعض العبارات المحکیة عن التذکرة.

[الظاهر من بعض عبارات التذکرة الإجماع علی التحریم]

فعن موضع منها أنه لا یجوز المسابقة فی المصارعة بعوض و بغیر عوض عند علمائنا أجمع لعموم النهی إلا فی الثلاثة الخف و الحافر و النصل و ظاهر استدلاله أن مستند الإجماع هو النهی و هو جار فی غیر المصارعة أیضا. و عن موضع آخر لا یجوز المسابقة علی رمی الحجارة بالید و المقلاع و المنجنیق سواء أ کان بعوض أم بغیر عوض عند علمائنا و فیه أیضا لا یجوز المسابقة علی المراکب و السفن و الطیارات عند علمائنا و قال أیضا لا یجوز المسابقة علی مناطحة الغنم و مهارشة الدیک بعوض و بغیر عوض قال و کذلک لا یجوز المسابقة بما لا ینتفع به فی الحرب و عد فیما مثل به اللعب بالخاتم و الصولجان و رمی البنادق و الجلاهق و الوقوف علی رجل واحدة و معرفة ما فی الید من الزوج و الفرد و سائر الألعاب و کذلک اللبث فی الماء قال و جوزه بعض الشافعیة و لیس بجید انتهی.

و ظاهر المسالک المیل إلی الجواز

و استجوده فی الکفایة و تبعه بعض من تأخر عنه للأصل و عدم ثبوت الإجماع و عدم النص عدا ما تقدم من التذکرة من عموم النهی و هو غیر دال لأن السبق فی الروایة یحتمل التحریک بل فی المسالک أنه المشهور فی الروایة و علیه فلا تدل إلا علی تحریم المراهنة بل هی غیر ظاهرة فی التحریم أیضا لاحتمال إرادة فسادها بل هو الأظهر لأن نفی العوض ظاهر فی نفی استحقاقه و إرادة نفی جواز العقد علیه فی غایة البعد. و علی تقدیر السکون فکما یحتمل نفی الجواز التکلیفی فیحتمل نفی الصحة لوروده مورد الغالب من اشتمال المسابقة علی العوض

و قد یستدل للتحریم أیضا بأدلة القمار

بناء علی أنه مطلق المغالبة و لو بدون العوض کما یدل علیه ما تقدم من إطلاق الروایة- بکون اللعب بالنرد و الشطرنج بدون العوض قمارا. و دعوی أنه یشترط فی صدق القمار أحد الأمرین إما کون المغالبة بالآلات المعدة للقمار و إن لم یکن عوض و إما المغالبة مع العوض و إن لم یکن بالآلات المعدة للقمار علی ما یشهد به إطلاقه فی روایة الرهان فی الخف و الحافر فی غایة البعد بل الأظهر أنه مطلق المغالبة. و یشهد له أن إطلاق آلة القمار موقوف علی عدم دخول الآلة فی مفهوم القمار کما فی سائر الآلات المضافة إلی الأعمال حیث إن الآلة غیر مأخوذة فی المفهوم و قد عرفت أن العوض أیضا غیر مأخوذ فیه فتأمل.

و یمکن أن یستدل علی التحریم أیضا بما تقدم من أخبار حرمة الشطرنج و النرد

معللة بکونها من الباطل و اللعب و أن کل ما ألهی عن ذکر الله عز و جل فهو المیسر. و قوله ع: فی بیان حکم اللعب بالأربعة عشر لا تستحب شیئا من اللعب غیر الرهان و الرمی و المراد رهان الفرس و لا شک فی صدق اللهو و اللعب فیما نحن فیه ضرورة أن العوض لا دخل له فی ذلک.

و یؤیده ما دل علی أن کل لهو المؤمن باطل

خلا ثلاثة و عد منها إجراء الخیل و ملاعبة الرجل امرأته و لعله لذلک کله استدل فی الریاض تبعا للمهذب فی مسألتنا بما دل علی حرمة اللعب لکن قد یشکل الاستدلال فیما إذا تعلق بهذه الأفعال غرض صحیح یخرجه عن صدق اللهو عرفا فیمکن إناطة الحکم باللهو و یحکم فی غیر مصادیقه بالإباحة إلا ـ أن یکون قولا بالفصل و هو غیر معلوم و سیجیء بعض الکلام فی ذلک عند التعرض لحکم اللهو و موضوعه إن شاء الله

القیادة

السادسة عشرة القیادة- و هو السعی بین الشخصین لجمعهما علی الوطء المحرم

السادسة عشرة القیادة- و هو السعی بین الشخصین لجمعهما علی الوطء المحرم

و هی من الکبائر و قد تقدم تفسیر الواصلة و المستوصلة بذلک فی مسألة تدلیس الماشطة. و فی صحیحة ابن سنام: أنه یضرب ثلاثة أرباع حد الزانی خمسة و سبعون سوطا و ینفی من المصر الذی هو فیه

القیافة

السابعة عشرة القیافة و هو حرام فی الجملة

اشارة

السابعة عشرة القیافة و هو حرام فی الجملة

نسبه فی الحدائق إلی الأصحاب و فی الکفایة لا أعرف له خلافا و عن المنتهی الإجماع.

[القائف لغة و اصطلاحا]

و القائف کما عن الصحاح و القاموس و المصباح هو الذی یعرف الآثار- و عن النهایة و مجمع البحرین زیادة أنه یعرف شبه الرجل بأخیه و أبیه و فی جامع المقاصد و المسالک کما عن إیضاح النافع و المیسیة أنها إلحاق الناس بعضهم ببعض و قید فی الدروس و جامع المقاصد کما فی التنقیح حرمتها بما إذا ترتب علیها محرم و الظاهر أنه مراد الکل و إلا فمجرد حصول الاعتقاد العلمی أو الظنی بنسب شخص لا دلیل علی تحریمه

[الأخبار الناهية عن مراجعة القائف]

و لـذا نهى فى بعض الأخبـار عن إتيـان القائف و الآخـذ بقوله. ففى المحكى عن الخصال ما أحب أن تأتيهم و عن مجمع البحرين أن فى الحـديث لا تأخـذ بقول القائف. و نسب بعض أهل السـنة أن رسول الله ص قضـى بقول القافـة و قـد أنكر ذلك عليهم فى أخبارنا كما يشـهد به ما فى الكافى عن زكريا بن يحيى بن نعمان الصـيرفى قال: سـمعت على بن جعفر يحدث حسن بن الحسـين بن على بن الحسـين فقال و الله لقد نصـر الله أبا الحسن الرضا ع فقال الحسن إى و الله جعلت فداك لقد بغى عليه إخوته فقال على بن جعفر إى و الله و نحن عمومته بغينا عليه فقال له الحسن جعلت فداك كيف صـنعتم فإنى لم أحضركم قال قال له إخوته و نحن أيضا- ما كان فينا إمام قط حائل اللون فقال لهم الرضا ع هو ابنى قالوا فإن رسول الله ص قد قضى بالقافة فبيننا و بينك القافة قال ابعثوا أنتم إليهم فأما أنا فلا و لا تعلموهم لما دعوتموهم إليه و لتكونوا فى بيوتكم فلما جاءوا أقعدونا فى البستان و اصطف عمومته و إخوته و أخواته و أخذوا الرضـا ع و ألبسوه جبـة من صوف و قلنسوة منهـا و وضـعوا على عنقه مسـحاة و قالوا له ادخل البسـتان كأنك تعمل فيه ثم جاءوا بأبى جعفر ع فقالوا ألحقوا هـذا الغلام بأبيه فقالوا ليس له هاهنا أب و لكن هـذا عم أبيه و هذا عمه و هذه عمته و إن يكن له هاهنا أب فهو صاحب البسـتان فإن قدميه و قدميه واحدة فلما رجع أبو الحسن ع قالوا هذا أبوه قال على بن جعفر فقمت فمصـصـت ريق أبى جعفر ع ثم قلت له أشهد أنك إمامى إلى آخر الخبر نقلناه بطوله تيمنا

الكذب

الثامنة عشرة الكذب و هو حرام بضرورة العقول و الأديان

اشارة

الثامنة عشرة الكذب و هو حرام بضرورة العقول و الأديان

و يدل عليه الأدلة الأربعة إلا أن الذى ينبغى الكلام فيه مقامان أحدهما فى أنه من الكبائر ثانيهما فى مسوغاته

أما الأول [هل المستفاد من الأخبار أن الكذب من الكبائر]

اشارة

فالظاهر من غير واحـد من الأخبار كالمروى فى العيون بسـنده عن الفضل بن شاذان لا يقصـر عن الصـحيح و المروى عن الأعمش فى حديث شرائع الدين عده من الكبائر. و فى الموثقة بعثمان بن عيسى: إن الله تعالى جعل

المكاسب، ج۱، ص ۵۰

للشـر أقفالاـ و جعـل مفاتيـح تلـك الأقفال الشـراب و الكـذب شـر من الشـراب و أرسل عن رسول الله ص: أ لا أخبركم بأكبر الكبائر الإشـراك بالله و عقوق الوالـدين و قول الزور أى الكـذب و عنه ص: إن المؤمن إذا كذب بغير عذر لعنه سـبعون ألف ملك خرج من قلبه نتن حتى يبلغ العرش و كتب عليه بتلك الكذبة سـبعين زنية أهونها كمن يزنى مع أمه و يؤيده ما عن العسكرى ع: جعلت الخبائث كلها فى بيت واحد و جعل مفتاحها الكذب إلى آخر الحديث فإن مفتاح الخبائث كلها كبيرة لا محالة. و يمكن الاستـدلال على كونه من الكبائر بقوله تعالى إِنَّما يَفْتَرِى الْكَذِبَ الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِآياتِ اللَّهِ فجعل الكاذب غير مؤمن بآيات الله كافرا بها و لذلك كله أطلق

جماعة كالفاضلين و الشهيد الثانى فى ظاهر كلماتهم كونه من الكبائر من غير فرق بين أن يترتب على الخبر الكاذب مفسدة أو لا يترتب عليه شيء أصلا. و يؤيده ما روى: عن النبى ص فى وصيته لأبى ذر ويل للذى يحدث فيكذب ليضحك القوم ويل له ويل له ويل له فإن الأكاذيب المضحكة لا يترتب عليها غالبا إيقاع فى المفسدة.

[هل الكذب كله من الكبائر]

نعم فى الأخبار ما يظهر من عدم كونه على الإطلاق كبيرة- مثل رواية أبى خديجة عن أبى عبد الله ع: إن الكذب على الله و على رسوله من الكبائر فإنها ظاهرة باختصاص الكبيرة بهذا الكذب الخاص لكن يمكن حملها على كون هذا الكذب الخاص من الكبائر الشديدة العظيمة و لعل هذا أولى من تقييد المطلقات المتقدمة. و فى مرسلة سيف بن عميرة عن أبى جعفر ع قال: كان على بن الحسين ع يقول لولده اتقوا الكذب الصغير منه و الكبير فى كل جد و هزل فإن الرجل إذا كذب فى الصغير اجترأ على الكبير- إلى آخر الخبر و يستفاد منه أن عظم الكذب باعتبار ما يترتب عليه من المفاسد.

[هل الكذب من اللمم]

و فى صحيحة ابن الحجاج: قلت لأبى عبد الله ع الكذاب هو الذى يكذب فى الشيء قال لا ما من أحد إلا يكون ذاك منه و لكن المطبوع على الكذب فإن قوله ما من أحد إلا يكون ذاك منه يدل على أن الكذب- من اللمم التى تصدر من كل أحد لا من الكبائر. و عن الحارث الأعور عن على ع قال: لا يصلح من الكذب جد و لا هزل و أن لا يعد أحدكم صبيه ثم لا يفى له إن الكذب يهدى إلى الفجور و الفجور يهدى إلى النار و ما زال أحدكم يكذب حتى يقال كذب و فجر إلى آخر الخبر و فيه أيضا إشعار بأن مجرد الكذب ليس فجورا.

[حكم الإنشاء المنبئ عن الكذب]

و قوله و لا أن يعد أحدكم صبيه ثم لا يفى له لا بد أن يراد منه النهى عن الوعد مع إضمار عدم الوفاء و هو المراد ظاهرا بقوله تعالى كَبُرَ مَقْتاً عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا ما لا تَفْعَلُونَ بل الظاهر عدم كونه كذبا حقيقيا و أن إطلاق الكذب عليه فى الرواية- لكونه فى حكمه من حيث الحرمة أو لأن الوعد مستلزم للإخبار بوقوع الفعل كما أن سائر الإنشاءات كذلك و لذا ذكر بعض الأساطين أن الكذب و إن كان من صفات الخبر إلا أن حكمه يجرى فى الإنشاء المنبئ عنه كمدح المذموم و ذم الممدوح و تمنى المكاره و ترجى غير المتوقع و إيجاب غير الموجب و ندب غير النادب و وعد غير العازم

[خلف الوعد لا يدخل فى الكذب]

و كيف كان فالظاهر عدم دخول خلف الوعد فى الكذب لعدم كونه من مقولة الكلام. نعم هو كذب للوعد بمعنى جعله مخالفا للواقع كما أن إنجاز الوعد صدق له بمعنى جعله مطابقا للواقع فيقال صادق الوعد و وعد غير مكذوب و الكذب بهذا المعنى ليس محرما على المشهور و إن كان غير واحد من الأخبار ظاهرا فى حرمته و فى بعضها الاستشهاد بالآية المتقدمة

[الكذب فى الهزل]

ثم إن ظاهر الخبرين الأخيرين خصوصا المرسلة حرمة الكذب حتى فى الهزل و يمكن أن يراد بها الكذب فى مقام الهزل. و أما نفس الهزل و هو الكلام الفاقد للقصد إلى تحقق مدلوله فلا يبعد أنه غير محرم مع نصب القرينة على إرادة الهزل كما صرح به بعض و لعله

لانصراف الكذب إلى الخبر المقصود و للسيرة و يمكن حمل الخبرين على مطلق المرجوحية- و يحتمل غير بعيد حرمته لعموم ما تقدم خصوصا الخبرين الأخيرين- و النبوى فى وصية أبى ذر لأن الأكاذيب المضحكة أكثرها من قبيل الهزل. و عن الخصال بسنده عن رسول الله ص: أنا زعيم بيت فى أعلى الجنة و بيت فى وسط الجنة و بيت فى رياض الجنة لمن ترك المراء و إن كان محقا و لمن ترك الكذب و إن كان هازلا- و لمن حسن خلقه و قال أمير المؤمنين ص: لا يجد الرجل طعم الإيمان حتى يترك الكذب هزله و جده

ثم إنه لا ينبغى الإشكال فى أن المبالغة فى الادعاء و إن بلغت ما بلغت ليست من الكذب

و ربما يدخل فيه إذا كانت فى غير محلها كما لو مدح إنسانا قبيح المنظر و شبه وجهه بالقمر إلا إذا بنى على كونه كذلك فى نظر المادح فإن الأنظار تختلف فى التحسين و التقبيح كالذائقات فى المطعومات.

و أما التورية

اشارة

و هو أن يريد بلفظ معنى مطابقا للواقع و قصد من إلقائه أن يفهم المخاطب منه خلاف ذلك مما هو ظاهر فيه عند مطلق المخاطب أو المخاطب الخاص كما لو قلت فى مقام إنكار ما قلته فى حق أحد علم الله ما قلته و أردت بكلمة ما الموصولة و فهم المخاطب النافية و كما لو استأذن رجل بالباب فقال الخادم له ما هو هاهنا و أشار إلى موضع فارغ فى البيت و كما لو قلت اليوم ما أكلت الخبز تعنى بذلك حالة النوم أو حالة الصلاة إلى غير ذلك فلا ينبغى الإشكال فى عدم كونها من الكذب و لذا صرح الأصحاب فيما سيأتى من وجوب التورية عند الضرورة بأنه يؤدى بما يخرجه عن الكذب بل اعترض جامع المقاصد على قول العلامة فى القواعد فى مسألة الوديعة إذا طالبها ظالم بأنه يجوز الحلف كاذبا و تجب التورية على العارف بها بأن العبارة لا تخلو عن مناقشة حيث تقتضى ثبوت الكذب مع التورية و معلوم أن لا كذب معها انتهى. و وجه ذلك أن الخبر باعتبار معناه و هو المستعمل فيه كلامه ليس مخالفا للواقع و إنما فهم المخاطب من كلامه أمرا مخالفا للواقع لم يقصده المتكلم من اللفظ. نعم لو ترتبت عليها مفسدة حرمت من تلك الجهة اللهم إلا أن يدعى أن مفسدة الكذب و هو الإغراء موجودة فيها و هى ممنوعة لأن الكذب محرم لا لمجرد الإغراء.

[الملاک فى اتصاف الخبر بالكذب عند بعض الأفاضل]

و ذكر بعض الأفاضل أن المعتبر فى اتصاف الخبر بالصدق و الكذب هو ما يفهم من ظاهر الكلام لا ما هو المراد منه فلو قال رأيت حمارا و أراد منه البليد من دون نصب قرينة فهو متصف بالكذب و إن لم يكن المراد مخالفا للواقع انتهى موضع الحاجة. أقول فإن أراد اتصاف الخبر فى

المكاسب، ج ۱، ص ۵۱

الواقع فقد تقدم أنه دائر مدار موافقة المخبر و مخالفته للواقع لأنه معنى الخبر و المقصود منه دون ظاهره الذى لم يقصد. و إن أراد اتصافه عند الواصف فهو حق مع فرض جهله بإرادة خلاف الظاهر. لكن توصيفه حينئذ باعتقاد أن هذا هو مراد المخبر و مقصوده فيرجع الأمر إلى إناطة الاتصاف بمراد المتكلم و إن كان الطريق إليه اعتقاد المخاطب.

و مما يدل على سلب الكذب عن التورية

ما روى فى الاحتجاج: أنه سئل الإمام الصادق ع عن قول الله عز و جل فى قصة إبراهيم على نبينا و آله و عليه السلام بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ

هذا فَسْئَلُوهُمْ إِنْ كانُوا يَنْطِقُونَ قال ما فعله كبيرهم و ما كذب إبراهيم قيل و كيف ذلك فقال إنما قال إبراهيم فسئلوهم إن كانوا ينطقون أى إن نطقوا فكبيرهم فعل- و إن لم ينطقوا فلم يفعل كبيرهم شيئا فما نطقوا و ما كذب إبراهيم: و سئل [أبو عبد الله ع] عن قول الله تعالى [في يوسف] أَيَّتُهَا الْعِيرُ إِنَّكُمْ لَسارِقُونَ قال إنهم سرقوا يوسف من أبيه أ لا ترى أنهم قالوا نفقد صواع الملك و لم يقولوا سرقتم صواع الملك: و سئل عن قول الله عز و جل حكاية عن إبراهيم ع إِنِّي سَقِيمٌ قال ما كان إبراهيم سقيما و ما كذب إنما عنى سقيما فى دينه أى مرتادا و فى مستطرفات السرائر من كتاب ابن كثير قال: قلت لأبى عبد الله ع الرجل يستأذن عليه فيقول للجارية قولى ليس هو هاهنا فقال ع لا بأس ليس بكذب فإن سلب الكذب مبنى على أن المشار إليه بقوله هاهنا موضع خال من الدار إذ لا وجه له سوى ذلك. و روى فى باب الحيل من كتاب الطلاق للمبسوط: أن واحدا من الصحابة صحب واحدا آخر فاعترضهما فى الطريق أعداء المصحوب فأنكر الصاحب أنه هو فأحلفوه فحلف لهم أنه أخوه فلما أتى النبى ص قال له صدقت المسلم أخو المسلم إلى غير ذلك مما يظهر منه ذلك

أما الكلام فى المقام الثانى و هى مسوغات الكذب

اشارة

فاعلم أنه يسوغ الكذب لوجهين

أحدهما الضرورة إليه

اشارة

فيسوق معها بالأدلة الأربعة قال الله تعالى إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمانِ و قال تعالى لا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكافِرِينَ أَوْلِياءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَ مَنْ يَفْعَلْ ذلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقاةً. و قوله ع: ما من شيء إلا و قد أحله الله لمن اضطر إليه و قد اشتهر أن الضرورات تبيح المحظورات. و الأخبار فى ذلك أكثر من أن تحصى و قد استفاضت أو تواترت بجواز الحلف كاذبا لدفع الضرر البدنى أو المالى عن نفسه أو أخيه. و الإجماع أظهر من أن يدعى أو يحكى و العقل مستقل بوجوب ارتكاب أقل القبيحين مع بقائه على قبحه أو انتفاء قبحه لغلبة الآخر عليه على القولين و هما كون القبح العقلى مطلقا أو فى خصوص الكذب لأجل الذات فيختلف الوجوه و الاعتبارات و لا إشكال فى ذلك

و إنما الإشكال و الخلاف فى أنه هل يجب حينئذ التورية لمن يقدر عليها أم لا

اشارة

ظاهر المشهور هو الأول كما يظهر من المقنعة و المبسوط و الغنية و السرائر و الشرائع و القواعد و اللمعة و شرحها و التحرير و جامع المقاصد و الرياض و محكى مجمع البرهان فى مسألة جواز الحلف لدفع الظالم عن الوديعة.

[ما يدل على الوجوب من كلمات الفقهاء]

قال فى المقنعة من كانت عنده أمانة فطالبه ظالم بتسليمها إليه و خيانة صاحبها فيها فليجحدها ليحفظها على المؤتمن له عليها و إن استحلفه على ذلك فليحلف و يورى فى نفسه بما يخرجه عن الكذب فليجهد و إن استحلفه ظالم على ذلك فليحلف و يورى فى نفسه بما يخرجه عن الكذب إلى أن قال فإن لم يحسن التورية و كانت نيته حفظ الأمانة أجزأته النية و كان مأجورا انتهى. و قال فى

هذه المسألة أعنى مطالبة الظالم الوديعة فإن قنع الظالم منه بيمينه فله أن يحلف و يورى فى ذلك انتهى. و فى الغنية فى هذه المسألة و يجوز له أن يحلف أنه ليس عنده وديعة و يورى فى يمينه بما يسلم به من الكذب بدليل إجماع الشيعة انتهى و قال فى المختصر النافع حلف موريا و فى القواعد و تجب التورية على العارف بها انتهى و فى السرائر فى باب الحيل من كتاب الطلاق لو أنكر الاستدانة خوفا من الإقرار بالإبراء أو القضاء جاز الحلف مع صدقه بشرط التورية بما يخرجه عن الكذب انتهى و فى اللمعة يحلف عليه فيورى و قريب منه فى شرحها و فى جامع المقاصد فى باب المكاسب تجب التورية بما يخرجه عن الكذب انتهى.

[وجه ما ذكره الفقهاء فى وجوب التورية]

و وجه ما ذكروه أن الكذب حرام و لم يحصل الاضطرار إليه مع القدرة على التورية فيدخل تحت العمومات مع أن قبح الكذب عقلى فلا يسوغ إلا مع تحقق عنوان حسن فى ضمنه يغلب حسنه على قبحه و يتوقف تحققه على تحققه و لا يكون التوقف إلا مع العجز عن التورية

[مقتضى الإطلاقات عدم الوجوب]

و هذا الحكم جيد إلا أن مقتضى إطلاقات أدلة الترخيص فى الحلف كاذبا لدفع الضرر البدنى أو المالى عن نفسه أو أخيه عدم اعتبار ذلك. ففى رواية السكونى عن الإمام الصادق عن أبيه عن آبائه عن على ع قال قال رسول الله ص: احلف بالله كاذبا و نج أخاك من القتل و صحيحة إسماعيل بن سعد الأشعرى عن أبى الحسن الرضا ع قال: سألته عن رجل يخاف على ماله من السلطان فيحلف له لينجو به منه قال لا بأس و سألته هل يحلف الرجل على مال أخيه كما يحلف على مال نفسه قال نعم و عن الفقيه قال قال الصادق ع: اليمين على وجهين إلى أن قال فأما اليمين التى يؤجر عليها الرجل إذا حلف كاذبا و لم تلزمه الكفارة فهو أن يحلف الرجل فى خلاص امرأ مسلم أو خلاص ماله من متعد يتعدى عليه من لص أو غيره و فى موثقة زرارة بابن بكير: أنا نمر على هؤلاء القوم فيستحلفوننا على أموالنا و قد أدينا زكاتها فقال يا زرارة إذا خفت فاحلف لهم بما شاءوا و رواية سماعة عن أبى عبد الله ع: إذا حلف الرجل تقية لم يضره إذا هو أكره أو اضطر إليه و قال ليس شىء مما حرم الله إلا و قد أحله لمن اضطر إليه إلى غير ذلك من الأخبار الواردة فى هذا الباب و فيما يأتى من جواز الكذب فى الإصلاح التى يصعب على الفقيه التزام تقييدها بصورة عدم القدرة على التورية. و أما حكم العقل بقبح الكذب فى غير مقام توقف تحقق المصلحة الراجحة عليه فهو و إن كان مسلما إلا أنه يمكن القول بالعفو عنه شرعا- للأخبار المذكورة كما عفى عن الكذب فى الإصلاح و عن السب و التبرى مع الإكراه مع أنه قبيح عقلا أيضا مع أن إيجاب التورية على القادر لا يخلو عن الالتزام بالعسر كما لا يخفى

[المختار اشتراط جواز الكذب بعدم إمكان التورية]

فلو قيل بتوسعة الشارع على العباد بعدم ترتب الآثار على الكذب فيما نحن فيه و إن قدر على التورية كان حسنا إلا أن الاحتياط فى خلافه بل هو المطابق للقواعد لو لا استبعاد التقييد فى هذه المطلقات لأن النسبة بين هذه المطلقات و بين ما دل كالرواية الأخيرة و غيرها على اختصاص الجواز بصورة الاضطرار المستلزم للمنع مع عدمه

المكاسب، ج ۱، ص ۵۲

مطلقا عموم من وجه فيرجع إلى عمومات حرمة الكذب فتأمل. هذا مع إمكان منع الاستبعاد المذكور لأن مورد الأخبار عدم التفات إلى التورية فى مقام الضرورة إلى الكذب إذ مع الالتفات فالغالب اختيارها إذ لا داعى إلى العدول عنها إلى الكذب

[هل يتحقق الإكراه فى صورة القدرة على التورية]

ثم إن أكثر الأصحاب مع تقييدهم جواز الكذب بعدم القدرة على التورية أطلقوا القول بلغوية ما أكره عليه من العقود و الإيقاعات و أقوال المحرمة كالسب و التبرى من دون تقييد بصورة عدم التمكن من التورية بل صرح بعض هؤلاء كالشهيد فى الروضة و المسالك فى باب الطلاق بعدم اعتبار العجز عنها بل فى كلام بعض ما يشعر بالاتفاق عليه مع أنه يمكن أن يقال إن المكره على البيع إنما أكره على التلفظ بالصيغة. و أما إرادة المعنى فمما لا يقبل الإكراه فإذا أراده مع القدرة على عدم إرادته فقد اختاره فالإكراه على البيع الواقعى يختص بغير القادر على التورية لعدم المعرفة بها أو عدم الالتفات إليها كما أن الاضطرار إلى الكذب يختص بغير القادر عليها

[الفرق بين الإكراه و الكذب]

و يمكن أن يفرق بين المقامين بأن الإكراه إنما يتعلق بالبيع الحقيقى أو الطلاق الحقيقى غاية الأمر قدرة المكره على التفصى عنه بإيقاع الصورة من دون إرادة المعنى لكنه غير المكره عليه. و حيث إن الأخبار خالية عن اعتبار العجز عن التفصى بهذا الوجه لم يعتبر ذلك فى حكم الإكراه و هذا بخلاف الكذب فإنه لم يسوغ إلا عند الاضطرار إليه و لا اضطرار مع القدرة. نعم لو كان الإكراه من أفراد الاضطرار بأن كان المعتبر فى تحقق موضوعه عرفا أو لغة العجز عن التفصى كما ادعاه بعض أو قلنا باختصاص رفع حكمه بصورة الاضطرار بأن كان عدم ترتب الأثر على المكره عليه من حيث إنه مضطر إليه لدفع الضرر المتوعد عليه به عن النفس و المال كان ينبغى فيه اعتبار العجز من التورية لعدم اضطرار مع القدرة عليها. و الحاصل أن المكره إذا قصد المعنى مع التمكن من التورية صدق على ما أوقع أنه مكره عليه فيدخل فى عموم رفع ما أكرهوا عليه. و أما المضطر فإذا كذب مع القدرة على التورية لم يصدق أنه مضطر إليه فلا يدخل فى عموم رفع ما اضطروا إليه هذا كله على مذاق المشهور من انحصار جواز الكذب بصورة الاضطرار إليه حتى من جهة العجز عن التورية. و أما على ما استظهرناه من الأخبار كما اعترف به جماعة من جوازه مع الاضطرار إليه من غير جهة العجز عن التورية فلا فرق بينه و بين الإكراه كما أن الظاهر أن أدلة نفى الإكراه راجعة إلى الاضطرار لكن من غير جهة التورية. فالشارع رخص فى ترك التورية فى كل كلام مضطر إليه للإكراه عليه أو دفع الضرر به هذا و لكن الأحوط التورية فى البابين

ثم إن الضرر المسوغ للكذب هو المسوغ لسائر المحرمات

. نعم يستحب تحمل الضرر المالى الذى لا يجحف و عليه يحمل قول أمير المؤمنين ع فى نهج البلاغة: علامة الإيمان أن تؤثر الصدق حيث يضرك على الكذب حيث ينفعك-

[الأنسب حمل روايات التقية على خلاف الظاهر لا الكذب لمصلحة]

ثم إن الأقوال الصادرة عن أئمتنا فى مقام التقية فى بيان الأحكام مثل قولهم: لا بأس بالصلاة فى ثوب أصابه خمر و نحو ذلك و إن أمكن حمله على الكذب لمصلحة بناء على ما استظهرنا جوازه من الأخبار إلا أن الأليق بشأنهم ع هو الحمل على إرادة خلاف ظواهرها من دون نصب قرينة بأن يريد من جواز الصلاة فى الثوب المذكور جوازها عند تعذر الغسل و الاضطرار إلى اللبس و قد صرحوا بإرادة المحامل البعيدة فى بعض الموارد مثل أنه: ذكر ع أن النافلة فريضة ففزع المخاطب ثم قال إنما أردت صلاة الوتر على النبى ص

و من هنا يعلم أنه إذا دار الأمر فى بعض المواضع بين الحمل على التقية و الحمل على الاستحباب

كما فى الأمر بالوضوء عقيب بعض ما قال العامة بكونه حدثا تعين الثانى لأن التقية تتأدى بإرادة المجاز و إخفاء القرينة.

الثانی من مسوغات الکذب إرادة الإصلاح

و قد استفاضت الأخبار بجواز الکذب عند إرادة الإصلاح.

ففی صحیحة معاویة بن عمار: المصلح لیس بکذاب و نحوها روایة معاویة بن حکم عن أبیه عن جده عن أبی عبد الله ع. و فی روایة عیسی بن حسان فی الوسائل عن الصادق ع: کل کذب مسئول عنه صاحبه یوما إلا کذبا فی ثلاثة رجل کائد فی حربه فهو موضوع عنه أو رجل أصلح بین اثنین یلقی هذا بغیر ما یلقی به هذا یرید بذلک الإصلاح أو رجل وعد أهله و هو لا یرید أن یتم لهم و بمضمون هذه الروایة فی استثناء هذه الثلاثة روایات. و فی مرسلة الواسطی عن أبی عبد الله ع قال: الکلام ثلاثة صدق و کذب و إصلاح بین الناس قال قیل له جعلت فداک ما الإصلاح بین الناس قال تسمع من الرجل کلاما یبلغه فتخبث نفسه فیقول سمعت من فلان قال فیک من الخیر کذا و کذا خلاف ما سمعت منه و عن الصدوق فی کتاب الإخوان بسنده عن أبی الحسن الرضا ع قال: إن الرجل لیصدق علی أخیه فیصیبه عنت من صدقه فیکون کذابا عند الله و إن الرجل لیکذب علی أخیه یرید به نفعه فیکون عند الله صادقا ثم إن ظاهر الأخبار المذکورة عدم وجوب التوریة و لم أر من اعتبر العجز عنها فی جواز الکذب فی هذا المقام. و تقیید الأخبار المذکورة بصورة العجز عنها فی غایة البعد و إن کان مراعاته مقتضی الاحتیاط. ثم إنه قد ورد فی أخبار کثیرة جواز الوعد الکاذب مع الزوجة بل مطلق الأهل و الله العالم

الکهانة

التاسعة عشرة الکهانة

اشارة

من کهن یکهن ککتب یکتب کتابة کما فی الصحاح إذا تکهن قال و یقال کهن بالضم کهانة بالفتح إذا صار کاهنا. و عن القاموس أیضا الکهانة بالکسر لکن عن المصباح کهن یکهن کقتل یقتل کهانة بالفتح

[من هو الکاهن]

و کیف کان فعن النهایة أن الکاهن من یتعاطی الخبر عن الکائنات فی مستقبل الزمان. فقد کان فی العرب کهنة فمنهم من کان یزعم أن له تابعا من الجن یلقی إلیه الأخبار و منهم من کان یزعم أنه یعرف الأمور بمقدمات و أسباب یستدل بها علی مواقعها من کلام من سأله أو فعله أو حاله و هذا یخصونه باسم العراف. و المحکی عن الأکثر فی تعریف الکاهن ما فی القواعد من أنه من کان له رأی من الجن یأتیه الأخبار. و عن التنقیح أنه المشهور و نسبه فی السرائر إلی القیل و رأی علی فعیل من رأی یقال فلان رأی القوم أی صاحب رأیهم قیل و قد تکسر راؤه اتباعا و عن القاموس و السرائر رأی کغنی جنی یری فیخبر و عن النهایة یقال للتابع من الجن رأی بوزن کمی.

المکاسب، ج ۱، ص ۵۳

[تفسیر الکهانة فی روایة الاحتجاج]

أقول روى الطبرسى فى الاحتجاج: فى جملة الأسئلة التى سأل الزنديق عنها أبا عبد الله ع قال الزنديق فمن أين أصل الكهانة و من أين يخبر الناس بما يحدث قال ع إن الكهانة كانت فى الجاهلية فى كل حين فترة من الرسل كان الكاهن بمنزلة الحاكم يحتكمون إليه فيما يشتبه عليهم من الأمور بينهم فيخبرهم عن أشياء تحدث و ذلك من وجوه شتى فراسة العين و ذكاء القلب و وسوسة النفس و فطنة الروح مع قذف فى قلبه لأن ما يحدث فى الأرض من الحوادث الظاهرة فذلك يعلم الشيطان و يؤديه إلى الكاهن و يخبره بما يحدث فى المنازل و الأطراف و أما أخبار السماء فإن الشياطين كانت تقعد مقاعد استراق السمع إذ ذاك و هى لا تحجب و لا ترجم بالنجوم و إنما منعت من استراق السمع لئلا يقع فى الأرض سبب يشاكل الوحى من خبر السماء و يلبس على أهل الأرض بما جاءهم من الله تعالى لإثبات الحجة و نفى الشبهة و كان الشيطان يسترق الكلمة الواحدة من خبر السماء بما يحدث الله فى خلقه فيختطفها ثم يهبط بها إلى الأرض فيقذفها إلى الكاهن فإذا قد زاد كلمات من عنده فيخلط الحق بالباطل فلما أصاب الكاهن من خبر يخبر به فهو ما أداه إليه شيطانه مما سمعه و ما أخطأ فيه فهو من باطل ما زاد فيه فمنذ منعت الشياطين عن استراق السمع انقطعت الكهانة. و اليوم إنما تؤدى الشياطين إلى كهانها أخبار الناس بما يتحدثون به و ما يحدثونه و الشياطين تؤدى إلى الشياطين ما يحدث فى البعد من الحوادث من سارق سرق و من قاتل قتل و من غائب غاب و هم بمنزلة الناس أيضا صدوق و كذوب إلى آخر الخبر. و قوله ع مع قذف فى قلبه يمكن أن يكون قيدا للأخير و هو فطنة الروح فتكون الكهانة بغير قذف الشياطين كما هو ظاهر ما تقدم من النهاية و يحتمل أن يكون قيدا لجميع الوجوه المذكورة فيكون المراد تركب أخبار الكاهن مما يقذفه الشيطان و ما يحدث فى نفسه لتلك الوجوه و غيرها كما يدل عليه قوله ع بعد ذلك زاد كلمات من عنده فيخلط الحق بالباطل و كيف كان ففى قوله ع انقطعت الكهانة دلالة ما عن المغرب من أن الكهانة فى العرب كانت قبل المبعث و قبل منع الشيطان عن استراق السمع لكن قوله ع إنما تؤدى الشياطين إلى كهانها أخبار الناس و قوله ع قبل ذلك مع قذف فى قلبه إلى آخر الكلمات دلالة على صدق الكاهن على من لا يخبر إلا بإخبار الأرض فيكون المراد من الكهانة المنقطعة الكهانة الكاملة التى يكون الكاهن بها حاكما فى جميع ما يتحاكمون إليه من المشتبهات كما ذكر فى أول الرواية

و كيف كان فلا خلاف فى حرمة الكهانة

. و فى المروى عن الخصال: من تكهن أو تكهن له فقد برأ من دين محمد ص و قد تقدم رواية أن الكاهن كالساحر و أن تعلم النجوم يدعو إلى الكهانة. و روى فى مستطرفات السرائر عن كتاب المشيخة للحسن بن محبوب عن الهيثم قال: قلت لأبى عبد الله ع إن عندنا بالجزيرة رجلا ربما أخبر من يأتيه يسأله عن الشىء يسرق أو شبه ذلك فنسأله فقال قال رسول الله ص من مشى إلى ساحر أو كاهن أو كذاب يصدقه فيما يقول فقد كفر بما أنزل الله من كتاب.

[حرمة الإخبار عن الغائبات جزما و لو بغير الكهانة]

و ظاهر هذه الصحيحة أن الإخبار عن الغائبات على سبيل الجزم محرم مطلقا سواء أ كان بالكهانة أم بغيرها لأنه ع جعل المخبر بالشىء الغائب بين الساحر و الكاهن و الكذاب و جعل الكل حراما و يؤيدها النهى فى النبوى المروى فى الفقيه فى حديث المناهى أنه نهى عن إتيان العراف.

و قال ص: من أتاه و صدقه فقد برأ بما أنزل الله عز و جل على محمد ص. و قد عرفت من النهاية أن المخبر عن الغائبات فى المستقبل كاهن و يخص باسم العراف و يؤيد ذلك ما تقدم فى رواية الاحتجاج من قوله ع لئلا يقع فى الأرض سبب يشاكل الوحى إلى آخر

الحديث فإن ظاهر قوله هذا أن ذلك مبغوض للشارع من أى سبب كان فتبين من ذلك أن الإخبار عن الغائبات بمجرد السؤال عنها من غير نظر فى بعض ما صح اعتباره كبعض الجفر و الرمل محرم و لعله لذا عد صاحب المفاتيح من المحرمات المنصوصة الإخبار عن الغائبات على سبيل الجزم لغير نبى أو وصى نبى سواء أ كان بالتنجيم أم الكهانة أم القيافة أو غير ذلك

اللهو

العشرون اللهو حرام

العشرون اللهو حرام

اشارة

على ما يظهر من المبسوط و السرائر و المعتبر و القواعد و الذكرى و الجعفرى و غيرها حيث عللوا لزوم الإتمام فى سفر الصيد بكونه محرما من حيث اللهو.

[كلمات الفقهاء فى حرمة اللهو]

قال فى المبسوط السفر على أربعة أقسام و ذكر الواجب و الندب و المباح ثم قال الرابع سفر المعصية و عد من أمثلتها من طلب الصيد للهو و البطر و نحوه بعينه عبارة السرائر. و قال فى المعتبر قال علماؤنا اللاهى بسفره كالمتنزه بصيده بطرا لا يترخص لنا أن اللهو حرام فالسفر له معصية انتهى و قال فى القواعد الخامس من شروط القصر إباحة السفر فلا يرخص العاصى بسفره كتابع الجائر و المتصيد لهوا انتهى و قال فى المختلف فى كتاب المتاجر حرم الحلى الرمى من قوس الجلاهق قال و هذا الإطلاق ليس بجيد بل ينبغى تقييده باللهو و البطر و قد صرح الحلى فى مسألة اللعب بالحمام بغير رهان بحرمته و قال إن اللعب بجميع الأشياء قبيح و رده بعض بمنع حرمة مطلق اللعب. و انتصر فى الرياض للحى بأن ما دل على قبح اللعب و ورود الذم به من الآيات و الروايات أظهر من أن يخفى فإذا ثبت القبح ثبت النهى ثم قال و لو لا شذوذه بحيث كاد أن يكون مخالفا للإجماع لكان المصير إلى قوله ليس بذلك البعيد انتهى. و لا يبعد أن يكون القول بجواز خصوص هذا اللعب و شذوذ القول بحرمته مع دعوى كثرة الروايات بل الآيات على حرمة مطلق اللهو لأجل النص على الجواز فيه فى قوله ع: لا بأس بشهادة من يلعب بالحمام و استدل فى الرياض أيضا تبعا للمهذب على حرمة المسابقة بغير المنصوص على جوازه بغير عوض بما دل على تحريم اللهو و اللعب قال لكونها منه بلا تأمل انتهى.

و الأخبار الظاهرة فى حرمة اللهو كثيرة جدا

منها ما تقدم من قوله ع فى رواية تحف العقول: و ما يكون منه و فيه الفساد محضا و لا يكون منه و لا فيه شىء من وجوه الصلاح فحرام تعليمه و تعلمه و العمل به و أخذ الأجرة عليه و منها ما تقدم من رواية الأعمش حيث عد فى الكبائر الاشتغال بالملاهى التى تصد عن ذكر الله كالغناء و ضرب الأوتار فإن الملاهى جمع ملهى مصدرا أو ملهى وصفا لا الملهاة آلة لأنه لا يناسب التمثيل و نحوها فى عد الاشتغال بالملاهى من الكبائر رواية العيون الواردة فى الكبائر و هى حسنة كالصحيحة بل صحيحة. و منها ما تقدم فى روايات القمار فى قوله ع: كل ما ألهى عن ذكر الله فهو الميسر و منها: قوله ع فى جواب من خرج فى السفر يطلب الصيد بالبزاة و الصقور إنما

خرج فی لهو لا یقصر و منها ما تقدم فی روایهٔ الغناء فی حدیث الرضا ع: فی جواب من سأله عن السماع فقال

المکاسب، ج۱، ص ۵۴

إن لأهل الحجاز فیه رأی قال و هو فی حیز اللهو: و قوله ع فی رد من زعم أن النبی ص رخص فی أن یقال جئناکم جئناکم إلخ [حیونا نحیکم إلی آخر الحدیث] کذبوا إن الله یقول لَوْ أَرَدْنا أَنْ نَتَّخِذَ لَهْواً لَاتَّخَذْناهُ مِنْ لَدُنَّا إلی آخر الآیتین و منها ما دل علی أن اللهو من الباطل بضمیمهٔ ما یظهر منه حرمهٔ الباطل کما تقدم فی روایات الغناء. ففی بعض الروایات: کل لهو المؤمن من الباطل ما خلا ثلاثهٔ المسابقهٔ و ملاعبهٔ الرجل أهله إلی آخر الحدیث و فی روایهٔ علی بن جعفر عن أخیه ع قال: سألته عن اللعب بالأربعهٔ عشر و شبهها قال لا تستحب شیئا من اللعب غیر الرهان و الرمی إلی غیر ذلک مما یتوقف علیه المتتبع و یؤیدها أن حرمهٔ اللعب بآلات اللهو الظاهر أنه من حیث اللهو لا من حیث خصوص الآلهٔ. ففی روایهٔ سماعهٔ قال قال أبو عبد الله ع: لما مات آدم شمت به إبلیس و قابیل فاجتمعا فی الأرض فجعل إبلیس و قابیل المعازف و الملاهی شماتهٔ بآدم علی نبینا و آله و علیه السلام فکل ما کان فی الأرض من هذا الضرب الذی یتلذذ به الناس فإنما هو من ذلک فإن فیه إشارهٔ إلی أن المناط هو مطلق التلهی و التلذذ و یؤیدها ما تقدم من أن المشهور حرمهٔ المسابقهٔ علی ما عدا المنصوص بغیر عوض فإن الظاهر أنه لا وجه له عدا کونه لهوا- و إن لم یصرحوا بذلک عدا القلیل منهم کما تقدم. نعم صرح فی التذکرهٔ بحرمهٔ المسابقهٔ علی جمیع الألعاب کما تقدم فی نقل کلامه فی مسألهٔ القمار

هذا و لکن الإشکال فی معنی اللهو

فإنه إن أرید به مطلق اللعب کما یظهر من الصحاح و القاموس فالظاهر أن القول بحرمته شاذ مخالف للمشهور و السیرهٔ فإن اللعب هی الحرکهٔ لا- لغرض عقلائی و لا خلاف ظاهرا فی عدم حرمته علی الإطلاق. نعم لو خص اللهو بما یکون من بطر و فسر بشدهٔ الفرح کان الأقوی تحریمه و یدخل فی ذلک الرقص و التصفیق و الضرب بالطست بدل الدف و کل ما یفید فائدهٔ آلات اللهو و لو جعل مطلق الحرکات التی لا یتعلق بها غرض عقلائی مع انبعاثها عن القوی الشهویهٔ ففی حرمته تردد.

و اعلم أن هنا عنوانین آخرین اللعب و اللغو.

أما اللعب

فقد عرفت أن ظاهر بعض ترادفهما و لکن مقتضی تعاطفهما فی غیر موضع من الکتاب العزیز تغایرهما و لعلهما من قبیل الفقیر و المسکین إذا اجتمعا افترقا و إذا افترقا اجتمعا و لعل اللعب یشمل مثل حرکات الأطفال غیر المنبعثهٔ عن القوی الشهویهٔ.

و اللهو ما تلتذ به النفس و ینبعث عن القوی الشهویهٔ. و قد ذکر غیر واحد أن قوله تعالی أَنَّمَا الْحَیاةُ الدُّنْیا لَعِبٌ وَ لَهْوٌ وَ زِینَةٌ إلی آخر الآیهٔ بیان ملاذ الدنیا علی ترتیب تدرجه فی العمر و قد جعلوا لکل واحد منها ثمان سنین و کیف کان فلم أجد من أفتی بحرمهٔ اللعب عدا الحلی علی ما عرفت من کلامه- و لعله یرید اللهو و إلا فالأقوی الکراههٔ.

و أما اللغو

فإن جعل مرادف اللهو کما یظهر من بعض الأخبار کان فی حکمه. ففی روایهٔ محمد بن أبی عباد المتقدمهٔ عن أبی الحسن الرضا ع: إن السماع فی حیز اللهو و الباطل أ ما سمعت قول الله تعالی وَ إِذا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا کِراماً و نحوها روایهٔ أبی أیوب حیث أراد باللغو

الغناء مستشهدا بالآیة و إن أرید به مطلق الحرکات اللاغیة فالأقوی فیها الکراهة. و فی روایة أبی خالد الکابلی عن سید الساجدین: تفسیر الذنوب التی تهتک العصم بشرب الخمر و اللعب بالقمار و تعاطی ما یضحک الناس من اللغو و المزاح و ذکر عیوب الناس: و فی وصیة النبی ص لأبی ذر رضی الله عنه أن الرجل لیتکلم بالکلمة فیضحک الناس فیهوی ما بین السماء و الأرض

مدح من لا یستحق المدح

الحادیة و العشرون مدح من لا یستحق المدح أو یستحق الذم

اشارة

ذکره العلامة فی المکاسب المحرمة و الوجه فیه واضح من جهة قبحه عقلا.

[ما یدل علی الحرمة]

و یدل علیه من الشرع قوله تعالی وَ لا تَرْکَنُوا إِلَی الَّذِینَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّکُمُ النّارُ و عن النبی ص فیما رواه الصدوق: من عظم صاحب دنیا و أحبه طمعا فی دنیاه سخط الله علیه و کان فی درجته مع قارون فی التابوت الأسفل من النار و فی النبوی الآخر الوارد فی حدیث المناهی: من مدح سلطانا جائرا أو تخفف أو تضعضع له طمعا فیه کان قرینة فی النار.

[وجوب مدح من لا یستحق المدح لدفع شره]

و مقتضی هذه الأدلة حرمة المدح طمعا فی الممدوح و أما لدفع شره فهو واجب و قد ورد فی عدة أخبار: أن شرار الناس الذین یکرمون اتقاء شرهم

معونة الظالمین

الثانیة و العشرون معونة الظالمین فی ظلمهم حرام بالأدلة الأربعة

الثانیة و العشرون معونة الظالمین فی ظلمهم حرام بالأدلة الأربعة

اشارة

و هو من الکبائر. فعن کتاب الشیخ ورام بن أبی فراس قال قال ع: من مشی إلی ظالم لیعینه و هو یعلم أنه ظالم فقد خرج عن الإسلام قال و قال ع: إذا کان یوم القیامة ینادی مناد أین الظلمة أین أعوان الظلمة أین أشباه الظلمة حتی من بریء لهم قلما أو لاق لهم دواة فیجتمعون فی تابوت من حدید ثم یرمی بهم فی جهنم و فی النبوی ص: من علق سوطا بین یدی سلطان جائر جعلها الله حیة طولها سبعون ألف ذراع فیسلط الله علیه فی نار جهنم خالدا فیها مخلدا.

و أما معونتهم فی غیر المحرمات

فظاهر کثیر من الأخبار حرمتها أیضا کبعض ما تقدم. و قول الصادق ع فی روایهٔ یونس بن یعقوب: لا تعنهم علی بناء مسجد و قوله ع ما أحب أنی عقدت لهم عقدهٔ أو وکیت لهم وکاء و أن لی ما بین لابتیها لا و لا مدهٔ بقلم إن أعوان الظلمهٔ یوم القیامهٔ فی سرادق من نار حتی یفرغ الله من الحساب لکن المشهور الحرمهٔ حیث قیدوا المعونهٔ المحرمهٔ بکونها فی الظلم و الأقوی التحریم مع عد الشخص من الأعوان فإن مجرد إعانتهم علی بناء المسجد لیست محرمهٔ إلا أنه إذا عد الشخص معمارا للظالم أو بناء له فی خصوص المساجد بحیث صار هذا العمل منصبا له فی باب السلطان کان محرما و یدل علی ذلک جمیع ما ورد فی ذم أعوان الظلمهٔ. و قول أبی عبد الله ع فی روایهٔ الکاهلی: من سود اسمه فی دیوان ولد سابع حشره الله یوم القیامهٔ خنزیرا و قوله ع: ما اقترب عبد من سلطان جائر إلا تباعد من الله و عن النبی ص: إیاکم و أبواب السلطان و حواشیها فإن أقربکم من أبواب السلطان و حواشیها أبعدکم عن الله عز و جل

و أما العمل له فی المباحات لأجره أو تبرعا من غیر أن یعد معینا له فی ذلک

اشارهٔ

فضلا من أن یعد من أعوانه فالأولی عدم الحرمهٔ للأصل و عدم الدلیل

[ظهور بعض الأخبار فی التحریم]

اشارهٔ

عدا ظاهر الأخبار مثل روایهٔ ابن أبی یعفور قال: کنت عند أبی عبد الله ع إذ دخل علیه رجل من أصحابنا فقال له جعلت فداک ربما أصاب الرجل منا الضیق و الشدهٔ فیدعی إلی البناء یبنیه أو النهر یکریه أو المسناهٔ یصلحها فما تقول فی ذلک فقال أبو عبد الله ع ما أحب أنی عقدت لهم عقدهٔ أو وکیت لهم وکاء و أن لی ما بین لابتیها إلی آخر ما تقدم. و روایهٔ محمد بن عذافر عن أبیه قال: قال لی أبو عبد الله ع یا عذافر بلغنی أنک تعامل أبا أیوب و أبا الربیع فما حالک إذا نودی بک فی أعوان الظلمهٔ قال فوجم أبی فقال له

المکاسب، ج ۱، ص ۵۵

أبو عبد الله ع لما رأی ما أصابه أی عذافر إنما خوفتک بما خوفنی الله عز و جل به قال محمد فقدم أبی فما زال مغموما مکروبا حتی مات و روایهٔ صفوان بن مهران الجمال: دخلت علی أبی الحسن الأول ع فقال لی یا صفوان کل شیء منک حسن جمیل ما خلا شیئا واحدا فقلت جعلت فداک أی شیء قال ع إکراؤک جمالک من هذا الرجل یعنی هارون قلت و الله ما أکریته أشرا و لا بطرا و لا للصید و لا لهو و لکنی أکریته لهذا الطریق یعنی طریق مکهٔ و لا أتولاه بنفسی و لکن أبعث معه غلمانی فقال لی یا صفوان أ یقع کراؤک علیهم قلت نعم جعلت فداک قال أ تحب بقاءهم حتی یخرج کراؤک قلت نعم قال من أحب بقاءهم فهو منهم و من کان منهم کان وروده إلی النار قال صفوان فذهبت و بعت جمالی عن آخرها فبلغ ذلک إلی هارون فدعانی فقال لی یا صفوان بلغنی أنک بعت جمالک قلت نعم قال و لم قلت أنا شیخ کبیر و إن الغلمان لا یقومون بالأعمال فقال هیهات هیهات إنی لأعلم من أشار علیک بهذا إنما أشار علیک بهذا موسی بن جعفر قلت ما لی و لموسی بن جعفر قال دع هذا عنک فو الله لو لا حسن صحبتک لقتلتک. و ما ورد فی تفسیر الرکون إلی الظالم من أن الرجل یأتی السلطان فیحب بقاءه إلی أن یدخل یده فی کیسه فیعطیه و غیر ذلک مما ظاهره وجوب التجنب عنهم. و من هنا لما قیل لبعض إنی رجل أخیط للسلطان ثیابه فهل ترانی بذلک داخلا فی أعوان الظلمهٔ قال له المعین

من يبيعك الإبر و الخيوط و أما أنت فمن الظلمة أنفسهم. و في رواية سليمان الجعفرى المروية عن تفسير العياشي: أن الدخول في أعمالهم و العون لهم و السعى في حوائجهم عديل الكفر و النظر إليهم على العمد من الكبائر التى يستحق بها النار

[مناقشة ظهور الأخبار في التحريم]

لكن الإنصاف أن شيئا مما ذكر لا- ينهض دليلا- لتحريم العمل لهم على غير جهة المعونة. أما الرواية الأولى فلأن التعبير فيها في الجواب بقوله لا- أحب ظاهر في الكراهة. و أما قوله ع إن أعوان الظلمة إلى آخر الحديث فهو من باب التنبيه على أن القرب إلى الظلمة و المخالطة معهم مرجوح و إلا فليس من يعمل لهم الأعمال المذكورة في السؤال خصوصا مرة أو مرتين خصوصا مع الاضطرار معدودا من أعوانهم و كذلك يقال في رواية عذافر مع احتمال أن تكون معاملة عذافر مع أبى أيوب و أبى الربيع على وجه يكون معدودا من أعوانهم و عمالهم. و أما رواية صفوان فالظاهر منها أن نفس المعاملة معهم ليست محرمة بل من حيث محبة بقائهم و إن لم تكن معهم معاملة و لا يخفى على الفطن العارف بأساليب الكلام أن قوله ع و من أحب بقاءهم كان منهم لا يراد به من أحبهم مثل محبة صفوان بقاءهم حتى يخرج كراؤه بل هذا من باب المبالغة في الاجتناب عن مخالطتهم حتى لا يفضى ذلك إلى صيرورتهم من أعوانهم و أن يشرب القلب حبهم لأن القلوب مجبولة على حب من أحسن إليها.

و قد تبين مما ذكرنا أن المحرم من العمل للظلمة قسمان

أحدهما الإعانة لهم على الظلم. الثانى ما يعد معه من أعوانهم و المنسوبين إليهم بأن يقال هذا خياط السلطان و هذا معماره. و أما ما عدا ذلك فلا دليل معتبر على تحريمه

النجش

الثالثة و العشرون النجش بالنون المفتوحة و الجيم الساكنة أو المفتوحة– حرام

الثالثة و العشرون النجش بالنون المفتوحة و الجيم الساكنة أو المفتوحة– حرام

اشارة

لما في النبوى المنجبر بالإجماع المنقول عن جامع المقاصد من لعن الناجش و المنجوش له و قوله ص: و لا- تناجشوا. و يدل على قبحه العقل لأنه غش و تلبيس و إضرار

[معنى النجش]

و هو كما عن جماعة أن يزيد الرجل في ثمن السلعة و هو لا يريد شراءها ليسمعه غيره فيزيد لزيادته بشرط المواطاة مع البائع أو لا بشرطها كما حكى عن بعض و حكى تفسيره أيضا بأن يمدح السلعة في البيع لينفقها و يروجها لمواطأة بينه و بين البائع أو لا معها. و حرمته بالتفسير الثانى خصوصا لا مع المواطاة يحتاج إلى دليل و حكيت الكراهة عن بعض

النميمة

الرابعة و العشرون النمیمة محرمة بالأدلة الأربعة

الرابعة و العشرون النمیمة محرمة بالأدلة الأربعة

[معنی النمیمة]

و هی نقل قول الغیر إلی المقول فیه کأن یقول تکلم فلان فیک بکذا و کذا قیل هی من نم الحدیث من باب قتل و ضرب أی سعی به لإیقاع فتنة أو وحشة

و هی من الکبائر

قال الله تعالی وَ یَقْطَعُونَ ما أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ یُوصَلَ وَ یُفْسِدُونَ فِی الْأَرْضِ أُولئِکَ لَهُمُ اللَّعْنَةُ وَ لَهُمْ سُوءُ الدَّارِ و النمام قاطع لما أمر الله بصلته و مفسد. قیل و هو المراد بقوله تعالی وَ الْفِتْنَةُ أَکْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ. و قد تقدم فی باب السحر قوله فیما رواه فی الاحتجاج من وجوه السحر: و أن من أکبر السحر النمیمة بین المتحابین و عن عقاب الأعمال عن النبی ص: من مشی فی نمیمة بین اثنین سلط الله علیه فی قبره نارا تحرقه و إذا خرج من قبره سلط الله علیه تنینا أسود ینهش لحمه حتی یدخل النار. و قد استفاضت الأخبار بعدم دخول النمام الجنة و یدل علی حرمتها مع کراهة المقول عنه لإظهار القول عند المقول فیه جمیع ما دل علی حرمة الغیبة و تتفاوت عقوبتها بتفاوت ما یترتب علیها من المفاسد.

و قیل إن حد النمیمة بالمعنی الأعم کشف ما یکره کشفه

سواء کرهه المنقول عنه أم المنقول إلیه أم کرهه ثالث و سواء أ کان الکشف بالقول أم بغیره من الکتابة و الرمز و الإیماء و سواء أ کان المنقول من الأعمال أم من الأقوال و سواء أ کان ذلک عیبا و نقصانا علی المنقول عنه أم لا بل حقیقة النمیمة إفشاء السر و هتک الستر عما یکره کشفه انتهی موضع الحاجة.

[متی تباح النمیمة و متی تجب]

ثم إنه قد یباح ذلک لبعض المصالح التی هی آکد من مفسدة إفشاء السر کما تقدم فی الغیبة بل قیل إنها قد تجب لإیقاع الفتنة بین المشرکین لکن الکلام فی النمیمة علی المؤمنین
النوح بالباطل

الخامسة و العشرون النوح بالباطل

اشارة

ذكره فی المكاسب المحرمهٔ الشيخان و سلار و الحلی و المحقق و من تأخر عنه

[وجه حرمهٔ النوح بالباطل]

و الظاهر حرمته من حيث الباطل يعنی الكـذب و إلا فهو فی نفسه ليس بمحرم و علی هـذا التفصـيل دل غير واحد من الأخبار. و ظاهر المبسوط و ابن حمزهٔ التحريم مطلقا كبعض الأخبار و كلاهما محمول علی المقيد جمعا

الولايهٔ

السادسهٔ و العشرون الولايهٔ من قبل الجائر

اشارهٔ

و هی صيرورته واليا علی قوم منصوبا من قبله محرمهٔ

[وجه حرمهٔ الولايهٔ من قبل الجائر]

لأن الوالی من أعظم الأعوان و لما تقـدم فی روايـهٔ تحف العقول من قوله ع: و أما وجه الحرام من الولايـهٔ فولايهٔ الوالی الجائر و ولايهٔ ولاته و العمل لهم و الكسب لهم بجهـهٔ الولايهٔ معهم حرام محرم معذب فاعل ذلك علی قليل من فعله أو كثير لأن كل شـیء من جهـهٔ المعونـهٔ له معصـيهٔ كبيرهٔ من الكبائر و ذلك أن فی ولايـهٔ الوالی الجائر دروس الحق كله و إحياء الباطل كله و إظهار الظلم و الجور و الفساد و إبطال الكتب و قتل الأنبياء و هـدم المساجـد و تبديل سـنهٔ الله و شـرائعه فلذلك حرم العمل معهم و معونتهم و الكسب معهم إلا بجهـهٔ الضرورهٔ نظير الضرورهٔ إلی الدم و الميتهٔ إلی آخر الخبر و فی روايهٔ زياد بن أبی سلمهٔ: أهون ما يصنع الله

المكاسب، ج۱، ص ۵۶

عز و جل بمن تولی لهم عملا أن يضرب عليه سرادق من نار إلی أن يفرغ الله من حساب الخلائق.

ثم إن ظاهر الروايات كون الولايهٔ محرمهٔ بنفسها مع قطع النظر عن ترتب معصيهٔ عليه

من ظلم الغير مع أن الولايهٔ عن الجائر لا تنفك عن المعصـيهٔ و ربما كان فی بعض الأخبار إشارهٔ إلی كونه من جهـهٔ الحرام الخارجی- . ففی صحيحهٔ داود بن زربی قال أخبرنی مولی لعلی بن الحسين ع قال: كنت بالكوفهٔ فقدم أبو عبد الله ع الحيرهٔ فأتيته فقلت له جعلت فـداك لو كلمت داود بن علی- أو بعض هؤلاء فأدخـل فی بعض هـذه الولايـات فقـال ما كنت لأفعل فانصـرفت إلی منزلی فتفكرت فقلت ما أحسبه منعنی إلا مخافهٔ أن أظلم أو أجور و الله لآتينه و أعطينه الطلاق و العتاق و الأيمان المغلظهٔ أن لا أجورن علی أحد و لا أظلمن و لأعـدلن قال فأتيته فقلت جعلت فـداك إنی فكرت فی إبائك علی و ظننت أنك إنما منعتنی و كرهت ذلك مخافهٔ أن أظلم أو أجور و إن كل امرأهٔ لی طالق و كل مملوك لی حر إن ظلمت أحدا أو جرت علی أحد و إن لم أعدل قال كيف قلت قلت فأعدت عليه الإيمان فرفع رأسه إلی السماء فقال تناول السماء أيسر عليك من ذلك بناء علی أن المشار إليه هو العدل و ترك الظلم و يحتمل

أن يكون هو الترخص فى الدخول.

ثم إنه يسوغ الولاية المذكورة أمران

أحدهما القيام بمصالح العباد

اشارة

بلا خلاف على الظاهر المصرح به فى المحكى عن بعض حيث قال أن تقلد الأمر من قبل الجائر جائز إذا تمكن معه من إيصال الحق لمستحقه بالإجماع و السنة الصحيحة. و قوله تعالى اجْعَلْنِی عَلی خَزائِنِ الْأَرْضِ

و يدل عليه

قبل الإجماع أن الولاية إن كانت محرمة لذاتها جاز ارتكابها لأجل المصالح و دفع المفاسد التى هو أهم من مفسدة انسلاك الشخص فى أعوان الظلمة بحسب الظاهر و إن كانت لاستلزامها الظلم على الغير فالمفروض عدم تحققه هنا و يدل عليه النبوى الذى رواه الصدوق فى حديث المناهى قال: من تولى عرافة قوم أتى به يوم القيامة و يداه مغلولتان إلى عنقه فإن قام فيهم بأمر الله تعالى أطلقه الله و إن كان ظالما يهوى به فى نار جهنم و بئس المصير و عن عقاب الأعمال: و من تولى عرافة قوم و لم يحسن فيهم حبس على شفير جهنم بكل يوم ألف سنة و حشر و يداه مغلولتان إلى عنقه فإن قام فيهم بأمر الله أطلقه الله و إن كان ظالما هوى به فى نار جهنم سبعين خريفا و لا يخفى أن العريف سيما فى ذلك الزمان لا يكون إلا من قبل الجائر. و صحيحة زيد الشحام المحكية عن الأمالى عن أبى عبد الله ع: من تولى أمرا من أمور الناس فعدل فيهم و فتح بابه و رفع ستره و نظر فى أمور الناس كان حقا على الله أن يؤمن روعته يوم القيامة و يدخل الجنة و رواية زياد بن أبى سلمة عن أبى الحسن موسى ع: يا زياد لأن أسقط من شاهق فأتقطع قطعة قطعة أحب إلى من أن أتولى لأحد منهم عملا أو أطأ بساط رجل منهم إلا لما ذا قلت ما أدرى جعلت فداك قال إلا لتفريج كربة عن مؤمن أو فك أسره أو قضاء دينه و رواية على بن يقطين: إن لله تبارك و تعالى مع السلطان من يدفع بهم عن أوليائه قال الصدوق و فى آخر أولئك عتقاء الله من النار قال و قال الصادق ع:

كفارة عمل السلطان قضاء حوائج الإخوان و عن المقنع: سئل أبو عبد الله ع عن رجل يحب آل محمد و هو فى ديوان هؤلاء يقتل تحت رايتهم قال يحشره الله على نيته إلى غير ذلك. و ظاهرها إباحة الولاية من حيث هى مع المواساة و الإحسان بالإخوان فيكون نظير الكذب فى الإصلاح و ربما يظهر من بعضها الاستحباب و ربما يظهر من بعضها أن الدخول أولا غير جائز إلا أن الإحسان إلى الإخوان كفارة له كمرسلة الصدوق المتقدمة. و فى ذيل رواية زياد بن أبى سلمة المتقدمة: فإن وليت شيئا من أعمالهم فأحسن إلى إخوانك فواحدة بواحدة

و الأولى أن يقال إن الولاية غير المحرمة.

منها ما يكون مرجوحة

و هو من تولى لهم لنظام معاشه قاصدا الإحسان فى خلال ذلك إلى المؤمنين و دفع الضرر عنهم. ففى رواية أبى بصير: ما من جبار إلا و معه مؤمن يدفع الله به عن المؤمنين و هو أقلهم حظا فى الآخرة لصحبة الجبار

و منها ما يكون مستحبة

و هى ولاية من لم يقصد بدخوله إلا الإحسان إلى المؤمنين فعن رجال النجاشى فى ترجمة محمد بن إسماعيل بن بزيع عن أبى الحسن الرضا ع قال: إن لله بأبواب الظالمين من نور الله به البرهان و مكن له فى البلاد ليدفع بهم عن أوليائه و يصلح الله بهم أمور المسلمين إليهم ملجأ المؤمنين من الضر و إليهم يفزع ذو الحاجة من شيعتنا و بهم يؤمن الله روعة المؤمنين فى دار الظلمة أولئك المؤمنون حقا أولئك أمناء الله فى أرضه أولئك نور الله فى رعيته يوم القيامة و يزهر نورهم لأهل السماوات كما يزهر نور الكواكب الدرية لأهل الأرض أولئك من نورهم يضيء يوم القيامة خلقوا و الله للجنة و خلقت الجنة لهم فهنيئا لهم ما على أحدكم أن لو شاء لنال هذا كله قال قلت بما ذا جعلت فداك قال يكون معهم فيسرنا بإدخال السرور على المؤمنين من شيعتنا فكن منهم يا محمد

و منها ما يكون واجبة و هو ما توقف الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر الواجبان عليه

اشارة

فإن ما لا يتم الواجب إلا به واجب مع القدرة و ربما يظهر من

كلمات جماعة عدم الوجوب فى هذه الصورة أيضا

قال فى النهاية

تولى الأمر من قبل السلطان العادل جائز مرغوب فيه و ربما بلغ حد الوجوب لما فى ذلك من التمكن من الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر و وضع الأشياء مواقعها و أما السلطان الجور فمتى علم الإنسان أو غلب على ظنه أنه متى تولى الأمر من قبله أمكن التوصل إلى إقامة الحدود و الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر و قسمة الأخماس و الصدقات فى أربابها و صلة الإخوان و لا يكون جميع ذلك مخلا بواجب و لا فاعلا لقبيح فإنه استحب له أن يتعرض لتولى الأمر من قبله انتهى

و قال فى السرائر

و أما السلطان الجائر فلا يجوز لأحد أن يتولى شيئا من الأمور مختارا من قبله إلا أن يعلم أو يغلب على ظنه إلى آخر عبارة النهاية بعينها

و فى الشرائع

و لو أمن من ذلك أى اعتمار ما يحرم و قدر على الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر استحبت

قال فى المسالك

اشارة

بعد أن اعترف أن مقتضى ذلك وجوبها و لعل وجه عدم الوجوب كونه بصورة النائب عن الظالم و عموم النهى عن الدخول معهم و تسويد الاسم فى ديوانهم فإذا لم تبلغ حد المنع فلا أقل من عدم الوجوب.

و لا يخفى ما فى ظاهره من الضعف

كما اعترف به غير واحد لأن الأمر بالمعروف واجب فإذا لم يبلغ ما ذكره من كونه بصورة النائب عن الظالم حد المنع فلا مانع من الوجوب المقدمى للواجب

و يمكن توجيهه بأن نفس الولاية قبيحة محرمة

المكاسب، ج ۱، ص ۵۷

لأنها توجب إعلاء كلمة الباطل و تقوية شوكة الظالم فإذا عارضها قبيح آخر و هو ترك الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر و ليس أحدهما أقل قبحا من الآخر فللمكلف فعلها تحصيلا لمصلحة لأمر بالمعروف و تركها دفعا لمفسدة تسويد اسمهم فى ديوانهم الموجب لإعلاء كلمتهم و تقوية شوكتهم. نعم يمكن الحكم باستحباب اختيار أحدهما لمصلحة لم تبلغ حد الإلزام حتى يجعل أحدهما أقل قبحا ليصير واجبا. و الحاصل أن جواز الفعل و الترك هنا ليس من باب عدم جريان دليل قبح الولاية و تخصيص دليله بغير هذه الصورة بل من باب مزاحمة قبحها بقبح ترك الأمر بالمعروف فللمكلف ملاحظة كل منهما و العمل بمقتضاه نظير تزاحم الحقين فى غير هذا المقام هذا ما أشار إليه الشهيد بقوله لعموم النهى إلى آخره.

و فى الكفاية

أن الوجوب فيما نحن فيه حسن لو ثبت كون وجوب الأمر بالمعروف مطلقا غير مشروط بالقدرة فيجب عليه تحصيلها من باب المقدمة و ليس بثابت و هو ضعيف لأن عدم ثبوت اشتراط الوجوب بالقدرة الحالية العرفية كاف مع إطلاق أدلة الأمر بالمعروف السالم عن التقييد بما عدا القدرة العقلية المفروضة فى المقام. نعم ربما يتوهم انصراف الإطلاقات الواردة إلى القدرة العرفية غير المحققة فى المقام لكنه تشكيك ابتدائى لا يضر بالإطلاقات

و أضعف منه ما ذكره بعض [صاحب الجواهر]

اشارة

بعد الاعتراض على ما فى المسالك بقوله و لا يخفى ما فيه قال و يمكن تقوية عدم الوجوب- بتعارض ما دل على وجوب الأمر بالمعروف و ما دل على حرمة الولاية عن الجائر بناء على حرمتها فى ذاتها و النسبة عموم من وجه فيجمع بينهما بالتخيير المقتضى للجواز رفعا لقيد المنع من الترك من أدلة الوجوب و قيد المنع من الفعل من أدلة الحرمة. و أما الاستحباب فيستفاد من خبر محمد بن إسماعيل و غيره الذى هو أيضا شاهد للجمع خصوصا بعد الاعتضاد بفتوى المشهور و بذلك يرتفع إشكال عدم معقولية الجواز بالمعنى الأخص فى مقدمة الواجب ضرورة ارتفاع الوجوب للمعارضة إذ عدم المعقولية مسلم فيما لم يعارض الوجوب انتهى.

[مناقشة ما أفاده صاحب الجواهر]

و فيه أن الحكم فى التعارض بالعموم من وجه هو التوقف و الرجوع إلى الأصول لا التخيير كما قرر فى محله و مقتضاها إباحة الولاية للأصل و وجوب الأمر بالمعروف لاستقلال العقل به كما ثبت فى بابه ثم على تقدير الحكم بالتخيير الذى يصار إليه عند تعارض الوجوب و التحريم هو التخيير الظاهرى و هو الأخذ بأحدهما بالتزام الفعل أو الترك لا التخيير الواقعى ثم المتعارضان بالعموم من وجه

لا یمکن إلغاء ظاهر کل منهما مطلقا بل بالنسبة إلی مادة الاجتماع لوجب إبقاؤهما علی ظاهرهما فی مادتی الافتراق فیلزمک استعمال کل من الأمر و النهی فی أدلة الأمر بالمعروف و النهی عن الولایة فی الإلزام و الإباحة ثم دلیل الاستحباب أخص لا محالة من أدلة التحریم- فتخصص به فلا- ینظر بعد ذلک فی أدلة التحریم بل لا- بد بعد ذلک من ملاحظة النسبة بینه و بین أدلة وجوب الأمر بالمعروف. و من المعلوم المقرر فی غیر مقام أن دلیل استحباب الشیء الذی قد یکون مقدمة للواجب لا یعارض أدلة وجوب ذلک الواجب فلا- وجه لجعله شاهدا علی الخروج عن مقتضاها لأن دلیل الاستحباب مسوق لبیان حکم الشیء فی نفسه مع قطع النظر عن الملزمات العرضیة کصیرورته مقدمة لواجب أو مأمورا به لمن یجب إطاعته أو منذورا و شبهه

فالأحسن فی توجیه کلام من عبر بالجواز

مع التمکن من الأمر بالمعروف إرادة الجواز بالمعنی الأعم. و أما من عبر بالاستحباب فظاهره إرادة الاستحباب العینی الذی لا ینافی الوجوب الکفائی نظیر قولهم یستحب تولی القضاء لمن یثق من نفسه مع أنه واجب کفائی لأجل الأمر بالمعروف الواجب کفایة أو یقال إن مورد کلامهم ما إذا لم یکن هناک معروف متروک یجب فعلا- الأمر به أو منکر مفعول یجب النهی عنه کذلک بل یعلم بحسب العادة تحقق مورد الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر بعد ذلک و من المعلوم أنه لا- یجب تحصیل مقدمتهما قبل تحقق موردهما خصوصا مع عدم العلم بزمان تحققه و کیف کان فلا إشکال فی وجوب تحصیل الولایة إذا کان هناک معروف متروک أو منکر مرتکب یجب فعلا الأمر بالأول و النهی عن الثانی

الثانی مما یسوغ الولایة الإکراه علیه بالتوعید علی ترکها من الجائر

اشارة

بما یوجب ضررا بدنیا أو مالیا علیه أو علی من یتعلق به بحیث یعد الإضرار به إضرارا به و یکون تحمل الضرر علیه شاقا علی النفس کالأب و الولد و من جری مجراهما و هذا مما لا إشکال فی تسویغه ارتکاب الولایة المحرمة فی نفسها لعموم قوله تعالی إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقاةً فی الاستثناء عن عموم لا یَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْکافِرِینَ أَوْلِیاءَ و النبوی ص: رفع عن أمتی ما أکرهوا علیه و قولهم ع: التقیة فی کل ضرورة و ما من شیء إلا و قد أحله الله لمن اضطر إلیه. إلی غیر ذلک مما لا یحصی کثرة من العمومات و ما یختص بالمقام.

و ینبغی التنبیه علی أمور

الأول [إباحة ما یلزم الولایة بالإکراه من المحرمات عدا إراقة الدم]

اشارة

أنه کما یباح بالإکراه نفس الولایة المحرمة کذلک یباح به ما یلزمها من المحرمات الأخر و ما یتفق فی خلالها مما یصدر الأمر به من السلطان الجائر ما عدا إراقة الدم إذا لم یمکن التفصی عنه و لا إشکال فی ذلک و إنما الإشکال فی أن ما یرجع إلی الإضرار بالغیر من نهب الأموال و هتک الأعراض و غیر ذلک من العظائم هل تباح کل ذلک بالإکراه و لو کان الضرر المتوعد به علی ترک المکره علیه أقل بمراتب من الضرر المکره علیه کما إذا خاف علی عرضه من کلمة خشنة لا- تلیق به فهل یباح بذلک أعراض الناس و أموالهم و لو بلغت ما بلغت کثرة و عظمة أم لا- بد من ملاحظة الضررین و الترجیح بینهما وجهان من إطلاق أدلة الإکراه و أن الضرورات تبیح المحظورات و من أن المستفاد من أدلة الإکراه تشریعه لدفع الضرر فلا یجوز دفع الضرر بالإضرار بالغیر و لو کان ضرر الغیر أدون فضلا عن أن یکون أعظم. و إن شئت قلت إن حدیث رفع الإکراه و رفع الاضطرار مسوق للامتنان علی جنس الأمة و

لا- حسن فی الامتنان علی بعضهم بترخيصه فی الإضرار بالبعض الآخر فإذا توقف دفع الضرر عن نفسه علی الإضرار بالغیر لم يجز و وجب تحمل الضرر هذا و لكن الأقوی هو الأول لعموم دليل نفی الإكراه لجميع المحرمات حتی الإضرار بالغير ما لم يبلغ الدم و عموم نفی الحرج فإن إلزام الغير تحمل الضرر و ترک ما أكره عليه حرج. و قوله ص: إنما جعلت التقية لتحقن بها الدماء فإذا بلغ الدم فليس تقية حيث إنه دل علی أن حد التقية بلوغ الدم فتشرع لما عداه.

[حكم دفع الضرر بالإضرار بالغير]

و أما

المكاسب، ج ۱، ص ۵۸

ما ذكر من استفادة كون نفی الإكراه لدفع الضرر فهو مسلم بمعنی دفع توجه الضرر و حدوث مقتضية لا بمعنی دفع الضرر المتوجه بعد حصول مقتضية. بيان ذلک أنه إذا توجه الضرر إلی شخص بمعنی حصول مقتضية فرفعه عنه بالإضرار بغيره غير لازم بل غير جائز فی الجملة فإذا توجه ضرر علی المكلف بإجباره علی مال و فرض أن نهب مال الغير دافع له فلا يجوز للمجبور نهب مال غيره لرفع الجبر عن نفسه و كذلک إذا أكره علی نهب مال غيره فلا يجب تحمل الضرر بترک النهب لدفع الضرر المتوجه إلی الغير و توهم أنه كما يسوغ النهب فی الثانی لكونه مكرها عليه فترتفع حرمته كذلک يسوغ فی الأول لكونه مضطرا إليه أ لا- تری أنه لو توقف دفع الضرر علی محرم آخر غير الإضرار بالغير كالإفطار فی شهر رمضان أو ترک الصلاة أو غيرهما ساغ له ذلک المحرم. و بعبارة أخری الإضرار بالغير من المحرمات فكما ترتفع حرمته بالإكراه كذلک ترتفع بالاضطرار لأن نسبة الرفع إلی ما أكرهوا عليه و ما اضطروا إليه علی حد سواء مدفوع بالفرق بين المثالين فی الصغری بعد اشتراكهما فی الكبری المتقدمة و هی أن الضرر المتوجه إلی شخص لا يجب دفعه بالإضرار بغيره بأن الضرر فی الأول متوجه إلی نفس الشخص فرفعه عن نفسه بالإضرار بالغير غير جائز و عموم رفع ما اضطروا إليه لا يشمل الإضرار بالغير المضطر إليه لأنه مسوق للامتنان علی الأمة فترخيص بعضهم فی الإضرار بالآخر لدفع الضرر عن نفسه و صرفه إلی غيره مناف للامتنان بل يشبه الترجيح بلا مرجح فعموم ما اضطروا إليه فی حديث الرفع مختص بغير الإضرار بالغير من المحرمات. و أما الثانی فالضرر فيه أولا و بالذات متوجه إلی الغير بحسب التزام المكره بالكسر و إرادته الحتمية و المكره بالفتح و إن كان مباشرا إلا أنه ضعيف لا ينسب إليه توجيه الضرر إلی الغير حتی يقال إنه أضر بالغير لئلا تتضرر نفسه. نعم لو تحمل الضرر و لم يضر بالغير فقد صرف الضرر عن الغير إلی نفسه عرفا لكن الشارع لم يوجب هذا و الامتنان بهذا علی بعض الأمة لا قبح فيه كما أنه لو أراد ثالث الإضرار بالغير لم يجب علی الغير تحمل الضرر و صرفه عنه إلی نفسه هذا كله مع أن أدلة نفی الحرج كافية فی الفرق بين المقامين فإنه لا- حرج فی أن لا يرخص الشارع فی دفع الضرر عن أحد بالإضرار بغيره بخلاف ما لو ألزم الشارع الإضرار علی نفسه لدفع الضرر المتوجه إلی الغير فإنه حرج قطعا.

الثانی أن الإكراه يتحقق بالتوعد بالضرر

اشارة

علی ترک المكره عليه ضررا متعلقا بنفسه أو ماله أو عرضه أو بأهله ممن يكون ضرره راجعا إلی تضرره و تألمه و أما إذا لم يترتب علی ترک المكره عليه إلا- الضرر علی بعض المؤمنين ممن يعد أجنبيا من المكره بالفتح فالظاهر أنه لا يعد ذلک إكراها عرفا إذ لا خوف له يحمله علی فعل ما أمر به و بما ذكرنا من اختصاص الإكراه بصورة خوف لحوق الضرر بالمكره نفسه أو بمن يجری مجراه كالأب و الولد صرح فی الشرائع و السرائر و التحرير و الروضة البهية و غيرها. نعم لو خاف علی بعض المؤمنين جاز له قبول الولاية المحرمة بل غيرها من المحرمات الإلهية التی أعظمها التبری من أئمة الدين لقيام الدليل علی وجوب مراعاة المؤمنين و عدم تعريضهم

للضرر مثل ما فى الاحتجاج عن أمير المؤمنين ع قال: و لأن تبرأ منا ساعة بلسانك و أنت موال لنا بجنانك لتبقى على نفسك روحك التى بها قوامها و مالها الذى به قيامها و جاهها الذى به تمسكها و تصون من عرف بذلك من أوليائنا و إخواننا فإن ذلك أفضل من أن تتعرض للهلاك و تتقطع به عن عمل فى الدين و صلاح إخوانك المؤمنين و إياك ثم إياك أن تترك التقية التى أمرتك بها فإنك شائط بدمك و دماء إخوانك معرض بنعمتك و نعمتهم للزوال مذل لهم فى أيدى أعداء دين الله و قد أمرك الله بإعزازهم فإنك إن خالفت وصيتى كان ضررك على إخوانك و نفسك أشد من ضرر الناصب لنا الكافر بنا إلى آخر الحديث. لكن لا يخفى أنه لا يباح بهذا النحو من التقية الإضرار بالغير لعدم شمول أدلة الإكراه لهذا لما عرفت من عدم تحققه مع عدم لحوق ضرر بالمكره بالفتح و لا بمن يتعلق به و عدم جريان أدلة نفى الحرج إذ لا حرج على المأمور لأن المفروض تساوى من أمر بالإضرار به و من يتضرر بترك هذا الأمر من حيث النسبة إلى المأمور مثلا لو أمر الشخص بنهب مال المؤمن و لا يترتب على مخالفة المأمور به إلا نهب مال مؤمن آخر فلا حرج حينئذ فى تحريم نهب مال الأول بل تسويغه لدفع النهب عن الثانى قبيح بملاحظة ما علم من الرواية المتقدمة من الغرض فى التقية خصوصا مع كون المال المنهوب للأول أعظم بمراتب فإنه يشبه بمن فر من المطر إلى الميزاب بل اللازم فى هذا المقام عدم جواز الإضرار بمؤمن و لو لدفع الضرر الأعظم من غيره. نعم إلا لدفع ضرر النفس فى وجه مع ضمان ذلك الضرر

[المناقشة فى إطلاق تسويغ ما عدا إراقة الدم بالإكراه]

و بما ذكرنا ظهر أن إطلاق جماعة لتسويغ ما عدا الدم من المحرمات بترتب ضرر مخالفة المكره عليه على نفس المكره أو على أهله أو على الأجانب من المؤمنين لا يخلو عن بحث إلا أن يريدوا الخوف على خصوص نفس بعض المؤمنين فلا إشكال فى تسويغه لما عدا الدم من المحرمات إذ لا يعادل نفس المؤمن شىء فتأمل. قال فى القواعد و تحرم الولاية من الجائر إلا مع التمكن من الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر أو مع الإكراه بالخوف على النفس أو المال أو الأهل أو على بعض المؤمنين فيجوز ائتمار ما يأمره إلا القتل انتهى. و لو أراد بالخوف على بعض المؤمنين الخوف على أنفسهم دون أموالهم و أعراضهم لم يخالف ما ذكرناه و قد شرح العبارة بذلك بعض الأساطين فقال إلا مع الإكراه بالخوف على النفس من تلف أو ضرر فى البدن أو المال المضر بالحال من تلف أو حجب أو العرض من جهة النفس أو الأهل أو الخوف فيما عدا الوسط على بعض المؤمنين فيجوز حينئذ ائتمار ما يأمره انتهى. و مراده بما عدا الوسط الخوف على نفس بعض المؤمنين و أهله

[الفرق بين الإكراه و دفع الضرر المخوف]

و كيف كان فهنا عنوانان الإكراه و دفع الضرر للخوف عن نفسه و عن غيره من المؤمنين من دون إكراه. و الأول يباح به كل محرم و الثانى إن كان متعلقا بالنفس جاز له كل محرم حتى الإضرار المالى بالغير لكن الأقوى استقرار الضمان عليه إذا تحقق سببه لعدم الإكراه المانع عن الضمان أو استقراره. و أما الإضرار بالعرض بالزنى و نحوه ففيه تأمل و لا يبعد ترجيح النفس عليه و إن كان متعلقا بالمال فلا يسوغ معه الإضرار بالغير أصلا حتى فى اليسير من المال فإذا توقف دفع السبع عن فرسه بتعريض حمار غيره للافتراس لم يجز و إن كان متعلقا بالعرض- ففى جواز الإضرار

المكاسب، ج۱، ص ۵۹

بالمال مع الضمان أو العرض الأخف من العرض المدفوع عنه تأمل. و أما الإضرار بالنفس أو العرض الأعظم فلا يجوز بلا إشكال هذا و قد وقع فى كلام بعض تفسير الإكراه بما يعم لحوق الضرر. قال فى المسالك ضابط الإكراه المسوغ للولاية الخوف على نفس أو المال أو العرض عليه أو على بعض المؤمنين انتهى. و يمكن أن يريد بالإكراه مطلق المسوغ للولاية لكن صار هذا التعبير منه منشأ لتخيل غير واحد أن الإكراه المجوز لجميع المحرمات هو بهذا المعنى.

الثالث [فی اعتبار عدم القدرة علی التفصی]

أنه قد ذکر بعض مشایخنا المعاصرین أنه یظهر من الأصحاب أن فی اعتبار عدم القدرة علی التفصی من المکره علیه و عدمه أقوالا ثالثها التفصیل بین الإکراه علی نفس الولایة المحرمة فلا تعتبر و بین غیرها من المحرمات فیعتبر فیه العجز عن التفصی و الذی یظهر من ملاحظة کلماتهم فی باب الإکراه عدم الخلاف فی اعتبار العجز عن التفصی إذا لم یکن حرجا و لم یتوقف علی ضرر کما إذا أکره علی أخذ المال من مؤمن فیظهر أنه أخذ المال و جعله فی بیت المال مع عدم أخذه واقعا أو أخذه جهرا ثم رده إلیه سرا کما کان یفعله ابن یقطین و کما إذا أمره بحبس مؤمن فیدخله فی دار واسعة من دون قید و یحسن ضیافته و یظهر أنه حبسه و شدد علیه و کذا لا خلاف فی أنه لا یعتبر العجز عن التفصی إذا کان فیه ضرر کثیر و کأن منشأ زعم الخلاف ما ذکره فی المسالک فی شرح عبارة الشرائع مستظهرا منه خلاف ما اعتمد علیه. قال فی الشرائع بعد الحکم بجواز الدخول فی الولایة دفعا للضرر الیسیر مع الکراهة و الکثیر بدونها إذا أکرهه الجائر علی الولایة جاز له الدخول و العمل بما یأمره مع عدم القدرة علی التفصی منه إلا فی دماء المحرمة فإنه لا تقیة فیها انتهی قال فی المسالک ما ملخصه أن المصنف ذکر فی هذه المسألة شرطین الإکراه و العجز عن التفصی و هما متغایران و الثانی أخص و الظاهر أن مشروطهما مختلف فالأول شرط فی أصل قبول الولایة و الثانی شرط للعمل بما یأمره ثم فرع علیه أن الولایة إن أخذت مجردة عن الأمر بالمحرم فلا یشترط فی جوازه بالإکراه. و أما العمل بما یأمره من المحرمات فمشروط بالإکراه خاصة و لا یشترط فیه الإلجاء بحیث لا یقدر علی خلافه و قد صرح به الأصحاب فی کتبهم فاشتراط العجز عن التفصی غیر واضح إلا أن یرید به أصل الإکراه إلی أن قال إن الإکراه مسوغ لامتثال ما یؤمر به و إن قدر علی المخالفة مع خوف الضرر انتهی موضع الحاجة من کلامه. أقول لا یخفی علی المتأمل أن المحقق رحمه الله لم یعتبر شرطا زائدا علی الإکراه إلا أن الجائر إذا أمر الوالی بأعمال محرمة فی ولایته کما هو الغالب و أمکن فی بعضها المخالفة واقعا و دعوی الامتثال ظاهرا کما مثلنا لک سابقا قید امتثال ما یؤمر به بصورة العجز عن التفصی. و کیف کان فعبارة الشرائع واقعة علی طبق المتعارف من تولیة الولاة و أمرهم فی ولایتهم بأوامر کثیرة یمکنهم التفصی عن بعضها و لیس المراد بالتفصی المخالفة مع تحمل الضرر کما لا یخفی. و مما ذکرنا یظهر فساد ما ذکره من نسبة عدم الخلاف المتقدم إلی الأصحاب و من أنه علی القول باعتبار العجز عن التفصی لو توقف المخالفة علی بذل مال کثیر لزم ثم قال و هو أحوط بل أقرب.

الرابع أن قبول الولایة مع الضرر المالی

الذی لا یضر بالحال رخصة لا عزیمة فیجوز تحمل الضرر المذکور لأن الناس مسلطون علی أموالهم بل ربما یستحب تحمل ذلک الضرر للفرار عن تقویة شوکتهم.

الخامس لا یباح بالإکراه قتل المؤمن

اشارة

و لو توعد علی ترکه بالقتل إجماعا علی الظاهر المصرح به فی بعض الکتب و إن کان مقتضی عموم نفی الإکراه و الحرج الجواز إلا أنه قد صح عن الصادقین ص أنه: إنما شرعت التقیة لیحقن بها الدم فإذا بلغت الدم فلا تقیة. و مقتضی العموم أنه لا فرق بین أفراد المؤمنین من حیث الصغر و الکبر و الذکورة و الأنوثة و العلم و الجهل و الحر و العبد و غیر ذلک

و لو کان المؤمن مستحقا للقتل لحد

ففی العموم وجهان من إطلاق قولهم لا تقیهٔ فی الدماء و من أن المستفاد من قوله لیحقن بها الدم فإذا بلغ الدم فلا تقیهٔ أن المراد الدم المحقون دون المأمور بإهراقه و ظاهر المشهور الأول.

و أما المستحق للقتل قصاصا

فهو محقون الدم بالنسبهٔ إلی غیر ولی الدم

و مما ذکرنا یظهر سکوت الروایتین عن حکم دماء أهل الخلاف

لأن التقیهٔ إنما شرعت لحقن دماء الشیعهٔ فحدها بلوغ دمهم لآدم غیرهم و بعبارهٔ أخری محصل الروایهٔ لزوم نقض الغرض من تشریع التقیهٔ فی إهراق الدماء لأنها شرعت لحقنها فلا یشرع لأجلها إهراقها و من المعلوم أنه إذا أکره المؤمن علی قتل مخالف فلا یلزم من شرعیهٔ التقیهٔ فی قتله إهراق ما شرع التقیهٔ لحقنه هذا کله فی غیر الناصب و أما الناصب لأنه غیر محقون الدم و إنما منع منه حدوث الفتنهٔ فلا إشکال فی مشروعیهٔ قتله للتقیهٔ و مما ذکرنا یظهر حکم دم الذمی و شرعیهٔ التقیهٔ فی إهراقه. و بالجملهٔ فکل دم غیر محترم بالذات عند الشارع خارج عن مورد الروایتین فحکم إهراقه حکم سائر المحرمات التی شرعت التقیهٔ فیها.

بقی الکلام فی أن الدم یشمل الجرح و قطع الأعضاء أو یختص بالقتل

وجهان من إطلاق الدم و هو المحکی عن الشیخ و من عمومات التقیهٔ و نفی الحرج و الإکراه و ظهور الدم المتصف بالحقن فی الدم المبقی للروح و هو المحکی عن الروضهٔ البهیهٔ و المصابیح و الریاض و لا یخلو عن قوهٔ

خاتمهٔ فیما ینبغی للوالی العمل به فی نفسه و فی رعیته

[رسالهٔ النجاشی إلی الإمام الصادق علیه السلام]

روی شیخنا الشهید الثانی رحمه الله فی رسالته المسماهٔ بکشف الریبهٔ عن أحکام الغیبهٔ بإسناده عن شیخ الطائفهٔ عن المفید عن جعفر بن محمد بن قولویه عن أبیه عن سعد بن عبد الله عن أحمد بن محمد بن عیسی عن أبیه محمد بن عیسی الأشعری عن عبد الله بن سلیمان النوفلی قال: کنت عند أبی عبد الله ع فإذا بمولی لعبد الله النجاشی- و قد ورد علیه فسلم و أوصل إلیه کتابا ففضه و قرأه فإذا أول سطر فیه بسم الله الرحمن الرحیم أطال الله بقاء سیدی و جعلنی من کل سوء فداه و لا أرانی فیه مکروها فإنه ولی ذلک و القادر علیه اعلم سیدی و مولای إنی بلیت بولایهٔ الأهواز فإن رأی سیدی و مولای أن یحد لی حدا و یمثل لی مثالا استدل به علی ما یقربنی إلی الله عز و جل و إلی رسوله و یلخص لی فی کتابه ما یری لی العمل به و فیما أبذله و أین أضع زکاتی و فیمن أصرفها و بمن آنس و إلی من أستریح و بمن أثق و آمن و ألجأ إلیه فی سری فعسی أن یخلصنی الله تعالی بهدایتک و ولایتک
المکاسب، ج۱، ص ۶۰
فإنک حجهٔ الله علی خلقه و أمینه فی بلاده لا زالت نعمته علیک

[جواب الإمام الصادق علیه السلام عن رسالهٔ النجاشی]

اشارهٔ

قال عبد الله بن سلیمان فأجابه أبو عبد الله ع بسم الله الرحمن الرحیم أحاطک الله بصنعه و لطف بک بمنه و کلأک برعایته فإنه ولی

ذلک أما بعد فقد جاءنی رسولک بکتابک فقرأته و فهمت جمیع ما ذکرته و سألت عنه و ذکرت أنک بلیت بولایة الأهواز فسرنی ذلک و ساءنی و سأخبرک بما ساءنی من ذلک و ما سرنی إن شاء الله تعالی

[علة سرور الإمام علیه السلام بولایة النجاشی]

فأما سروری بولایتک فقلت عسی أن یغیث الله بک ملهوفا خائفا من أولیاء آل محمد ص و یعز بک ذلیلهم و یکسو بک عاریهم و یقوی بک ضعیفهم و یطفئ بک نار المخالفین عنهم

[علة استیاء الإمام علیه السلام بولایة النجاشی]

و أما الذی ساءنی من ذلک فإن أدنی ما أخاف علیک أن تعثر بولی لنا فلا تشم رائحة حظیرة القدس فإنی ملخص لک جمیع ما سألت عنه إن أنت عملت به و لم تجاوزه رجوت أن تسلم إن شاء الله تعالی أخبرنی یا عبد الله أبی عن آبائه عن علی ع عن رسول الله ص أنه قال من استشاره أخوه المؤمن فلم یمحضه النصیحة سلب الله لبه عنه

[ما رسمه الإمام علیه السلام للنجاشی للنجاة من تبعات الولایة]

و أعلم أنی سأشیر علیک برأی إن أنت عملت به تخلصت مما أنت تخافه و اعلم أن خلاصک و نجاتک فی حقن الدماء و کف الأذی عن أولیاء الله و الرفق بالرعیة و التأنی و حسن المعاشرة مع لین فی غیر ضعف و شدة فی غیر عنف و مداراة صاحبک و من یرد علیک من رسله و أرفق برعیتک بأن توقفهم علی ما وافق الحق و العدل إن شاء الله تعالی و إیاک و السعاة و أهل النمائم فلا یلزقن بک منهم أحد و لا یراک الله یوما و لیلة و أنت تقبل منهم صرفا و لا عدلا فیسخط الله علیک و یهتک سترک و احذر مکر خوزی الأهواز فإن أبی أخبرنی عن آبائه عن أمیر المؤمنین ع قال إن الإیمان لا یثبت فی قلب یهودی و لا خوزی أبدا و أما من تأنس به و تستریح إلیه و تلجیء أمورک إلیه فذلک الرجل الممتحن المستبصر الأمین الموافق لک علی دینک و میز أعوانک و جرب الفریقین فإن رأیت هناک رشدا فشأنک و إیاه

[ما ینبغی للوالی الحذر منه]

و إیاک أن تعطی درهما أو تخلع ثوبا أو تحمل علی دابة فی غیر ذات الله لشاعر أو مضحک أو ممزح إلا أعطیت مثله فی ذات الله و لتکن جوائزک و عطایاک و خلعک للقواد و الرسل و الأجناد و أصحاب الرسائل و أصحاب الشرط و الأخماس و ما أردت أن تصرفه فی وجوه البر و النجاح و الفطرة و الصدقة و الحج و الشرب و الکسوة التی تصلی فیها و تصل بها و الهدیة التی تهدیها إلی الله عز و جل و إلی رسول الله ص من أطیب کسبک یا عبد الله اجهد أن لا تکنز ذهبا و لا فضة فتکون من أهل هذه الآیة وَ الَّذِینَ یَکْنِزُونَ الذَّهَبَ وَ الْفِضَّةَ وَ لا یُنْفِقُونَها فِی سَبِیلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذابٍ أَلِیمٍ و لا تستصغرن من حلو و لا من فضل طعام تصرفه فی بطون خالیة تسکن بها غضب الرب تبارک و تعالی و أعلم أنی سمعت أبی یحدث عن آبائه عن أمیر المؤمنین ع أنه سمع عن النبی ص یقول لأصحابه یوما ما آمن بالله و الیوم الآخر من بات شبعانا و جاره جائع فقلنا هلکنا یا رسول الله فقال من فضل طعامکم و من فضل تمرکم و رزقکم و خلقکم و خرقکم تطفئون بها غضب الرب

و سأنبئک بهوان الدنیا و هوان شرفها علی من مضی من السلف

و التابعین فقد حدثنی أبی محمد بن علی بن الحسین ع قال لما تجهز الحسین ع إلی الکوفة أتاه ابن عباس فناشده الله و الرحم أن

يكون هو المقتول بالطف فقال أنا أعلم بمصرعى منك و ما وكدى من الدنيا إلا فراقها أ لا أخبرك يا بن عباس بحديث أمير المؤمنين ع و الدنيا فقال له بلى لعمرى إنى أحب أن تحدثنى بأمرها

[تجسم الدنيا لعلى عليه السلام و رفضه لها]

فقال أبى قال على بن الحسين سمعت أبا عبد الله يقول حدثنى أمير المؤمنين ع قال إنى [كنت] بفدك فى بعض حيطانها و قد صارت لفاطمة ع فإذا أنا بامرأة قد قحمت على و فى يدى مسحاة و أنا أعمل بها فلما نظرت إليها طار قلبى مما يداخلنى من جمالها فشبهتها ببثينة الجمحى بنت عامر و كانت من أجمل نساء قريش فقالت يا بن أبى طالب هل لك أن تتزوج بى فأغنيك عن هذه المسحاة و أدلك على خزائن الأرض فيكون لك الملك ما بقيت و لعقبك من بعدك فقال لها على ع من أنت حتى أخطبك من أهلك فقالت أنا الدنيا قال لها فارجعى و اطلبى زوجا غيرى فأقبلت على مسحاتى و أنشأت أقول

لقد خاب من غرته دنيا دنية و ما هى إن غرت قرونا بطائل

أتتنا على زى العزيز بثينة و زينتها فى مثل تلك الشمائل

فقلت لها غرى سواى فإننى عزوف عن الدنيا و لست بجاهل

و ما أنا و الدنيا فإن محمدا أحل صريعا بين تلك الجنادل

و هيها أتتنى بالكنوز و درها و أموال قارون و ملك القبائل

أ ليس جميعا للفناء مصيرها و يطلب من خزانها بالطوائل

فغرى سواى إننى غير راغب بما فيك من ملك و عز و نائل

فقد قنعت نفسى بما قد رزقته فشأنك يا دنيا و أهل الغوائل

فإنى أخاف الله يوم لقائه و أخشى عذابا دائما غير زائل فخرج من الدنيا و ليس فى عنقه تبعة لأحد حتى لقى الله تعالى محمودا غير ملوم و لا مذموم ثم اقتدت به الأئمة من بعده بما قد بلغكم لم يتلطخوا بشىء من بوائقها

[ما يكفر عن الوالى]

و قد وجهت إليك بمكارم الدنيا و الآخرة: و عن الصادق المصدق رسول الله ص فإن أنت عملت بما نصحت لك فى كتابى هذا ثم كانت عليك من الذنوب و الخطايا كمثل أوزان الجبال و أمواج البحار رجوت الله أن يتجاوز عنك جل و عز بقدرته

[جملة من حقوق المؤمن على المؤمن]

يا عبد الله إياك أن تخيف مؤمنا فإن أبى محمد بن على ع حدثنى عن أبيه عن جده عن على بن أبى طالب ع أنه كان يقول من نظر إلى مؤمن نظره ليخيفه بها أخافه الله يوم لا ظل إلا ظله و حشره فى صورة الذر لحمه و جسده و جميع أعضائه حتى يورده مورده و حدثنى أبى عن آبائه عن على ع عن النبى ص قال من أغاث لهفانا من المؤمنين أغاثه الله يوم لا ظل إلا ظله و آمنه الفزع الأكبر و آمنه من سوء المنقلب و من قضى لأخيه المؤمن حاجة قضى الله له حوائج كثيرة إحداها الجنة و من كسا أخاه المؤمن جبة عن عرى كساه الله من سندس الجنة و إستبرقها و حريرها و لم يزل يخوض فى رضوان الله ما دام على المكسو منها سلك و من أطعم أخاه من جوع أطعمه الله من طيبات الجنة و من سقاه من ظمإ سقاه الله من الرحيق المختوم و من أخدم أخاه أخدمه الله من الولدان المخلدين و أسكنه مع أوليائه الطاهرين و من حمل أخاه المؤمن على راحلة حمله الله على ناقة من نوق الجنة و باهى به الملائكة المقربين يوم القيامة و من زوج أخاه المؤمن امرأة يأنس بها و تشد عضده و يستريح إليها زوجه الله من الحور العين و آنسه بمن أحبه من الصديقين

من أهل بيت نبيه ع و إخوانه

المكاسب، ج۱، ص ۶۱

و آنسهم به و من أعان أخاه المؤمن على سلطان جائر أعانه الله على إجازة الصراط عند زلة الأقدام و من زار أخاه المؤمن فى منزله لا لحاجة منه إليه كتب من زوار الله و كان حقيقا على الله أن يكرم زائره يا عبد الله و حدثنى أبى عن آبائه عن على ع أنه سمع رسول الله ص يقول لأصحابه يوما معاشر الناس إنه ليس بمؤمن من آمن بلسانه و لم يؤمن بقلبه فلا تتبعوا عثرات المؤمنين فإنه من تتبع عثرة مؤمن أتبع الله عثراته يوم القيامة و فضحه فى جوف بيته و حدثنى أبى عن آبائه عن على ع أنه قال أخذ الله ميثاق المؤمن أن لا يصدق فى مقالته و لا ينتصف من عدوه على أن لا يشفى غيظه إلا بفضيحة نفسه لأن كل مؤمن ملجم و ذلك لغاية قصيرة و راحة طويلة و أخذ الله ميثاق المؤمن على أشياء أيسرها عليه مؤمن مثله يقول بمقالته يعيبه و يحسده و الشيطان يغويه و يمقته و السلطان يقفو أثره و يتبع عثراته و كافر بالذى هو مؤمن به يرى سفكک دمه دينا و إباحة حريمه غنما فما بقاء المؤمن بعد هذا يا عبد الله و حدثنى أبى عن آبائه ع عن على عن النبى ص قال نزل جبرئيل ع فقال يا محمد إن الله يقرئک السلام و يقول اشتققت للمؤمن اسما من أسمائى سميته مؤمنا فالمؤمن منى و أنا منه من استهان بمؤمن فقد استقبلنى بالمحاربة يا عبد الله و حدثنى أبى عن آبائه عن على عن النبى صلى الله عليهم أجمعين أنه قال يوما يا على لا تناظر رجلا حتى تنظر فى سريرته فإن كانت سريرته حسنة فإن الله عز و جل لم يكن ليخذل وليه و إن كانت سريرته ردية فقد تكفيه مساوية فلو جهدت أن تعمل به أكثر مما عمل به عن معاصى الله عز و جل ما قدرت عليه يا عبد الله و حدثنى أبى عن آبائه عن على ع عن النبى ص قال إنه قال أدنى الكفر أن يسمع الرجل عن أخيه الكلمة فيحفظها عليه يريد أن يفضحه بها أولئک لا خلاق لهم يا عبد الله و حدثنى أبى عن آبائه عن على ع أنه قال من قال فى مؤمن ما رأت عيناه و سمعت أذناه ما يشينه و يهدم مروته فهو من الذين قال الله عز و جل إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذابٌ أَلِيمٌ يا عبد الله و حدثنى أبى عن آبائه عن على ع أنه قال من روى عن أخيه المؤمن رواية يريد بها هدم مروته و ثلبه أوبقه الله بخطيئته يوم القيامة حتى يأتى بمخرج مما قال و من أدخل على أخيه المؤمن سرورا فقد أدخل على أهل بيت نبيه ص سرورا و من أدخل على بيت نبيه سرورا فقد أدخل على رسول الله ص سرورا و من أدخل على رسول الله ص سرورا فقد سر الله و من سر الله فحقيق على الله أن يدخله جنته ثم إنى أوصيک بتقوى الله و إيثار طاعته و الاعتصام بحبله فإنه من اعتصم بحبل الله فقد هدى إلى صراط مستقيم فاتق الله و لا تؤثر أحدا على رضاه و هواه فإنه وصية الله عز و جل إلى خلقه لا يقبل منهم غيرها و لا يعظم سواها و اعلم أن الخلق لم يوكلوا بشىء أعظم من تقوى الله فإنه وصيتنا أهل البيت فإن استطعت أن لا تنال من الدنيا شيئا تسأل عنه غدا فافعل

[ما قاله النجاشى عند وصول كتاب الإمام إليه]

قال عبد الله بن سليمان فلما وصل كتاب الصادق ع إلى النجاشى نظر فيه فقال صدق و الله الذى لا إله إلا هو مولاى فما عمل أحد بما فى هذا الكتاب إلا نجا قال فلم يزل عبد الله يعمل به أيام حياته

هجاء المؤمن

السابعة و العشرون هجاء المؤمن حرام بالأدلة الأربعة

اشارة

لأنه همز و لمز و أكل اللحم و تعيير و إذاعة سر و كل ذلک كبيرة موبقة

[تفسير الهجاء]

و يدل عليه فحوى ما تقدم فى الغيبة بل البهتان أيضا بناء على تفسير الهجاء بخلاف المدح كما عن الصحاح فيعم ما فيه من المعايب و ما ليس فيه كما عن القاموس و النهاية و المصباح لكن مع تخصيصه فيها بالشعر. و أما تخصيصه بذكر ما فيه بالشعر كما هو ظاهر جامع المقاصد فلا يخلو عن تأمل و لا فرق فى المؤمن بين الفاسق و غيره. و أما الخبر: محصوا ذنوبكم بذكر الفاسقين فالمراد به الخارجون عن الإيمان أو المتجاهرون بالفسق

[هجاء المخالف و الفاسق المبدع]

و احترز بالمؤمن عن المخالف فإنه يجوز هجوه لعدم احترامه و كذا يجوز هجاء الفاسق المبدع لئلا يؤخذ ببدعة لكن بشرط الاقتصار على المعايب الموجودة فيه فلا يجوز بهته بما ليس فيه لعموم حرمة الكذب و ما تقدم من الخبر فى الغيبة- من قوله ع فى حق المبتدعة: باهتوهم كيلا يطمعوا فى إضلالكم محمول على اتهامهم و سوء الظن بهم بما يحرم اتهام المؤمن به بأن يقال لعله زان أو سارق و كذا إذا زاد ذكر ما ليس فيه من باب المبالغة- و يحتمل إبقاؤه على ظاهره بتجويز الكذب عليهم لأجل المصلحة فإن مصلحة تنفير الخلق عنهم أقوى من مفسدة الكذب.

و فى رواية أبى حمزة عن أبى جعفر ع قال: قلت له إن بعض أصحابنا يفترون و يقذفون من خالفهم فقال الكف عنهم أجمل ثم قال لى و الله يا أبا حمزة إن الناس كلهم أولاد بغايا ما خلا شيعتنا ثم قال نحن أصحاب الخمس و قد حرمناه على جميع الناس ما خلا شيعتنا و فى صدرها دلالة على جواز الافتراء و هو القذف على كراهة ثم أشار ع إلى أولوية قصد الصدق بإرادة الزنى من حيث استحلال حقوق الأئمة

الهجر

الثامنة و العشرون الهجر بالضم و هو الفحش من القول و ما استقبح

التصريح به منه

ففى صحيحة أبى عبيدة: البذاء من الجفاء و الجفاء فى النار و فى النبوى: إن الله حرم الجنة على كل فحاش بذى قليل الحياء لا يبالى بما قال و لا ما قيل فيه و فى رواية سماعة: إياك أن تكون فحاشا و فى النبوى: إن من شر عباد الله من يكره مجالسته لفحشه و فى رواية: من علامات شرك الشيطان الذى لا شك فيه أن يكون فحاشا لا يبالى بما قال و لا ما قيل فيه إلى غير ذلك من الأخبار. هذا آخر ما تيسر تحريره من المكاسب المحرمة

الأجرة على الواجبات

[النوع] الخامس مما يحرم التكسب به ما يجب على الإنسان فعله

[أخذ الأجرة على الواجب]

اشارة

عينا أو كفاية تعبدا أو توصلا على المشهور كما فى المسالك بل عن مجمع البرهان كان دليله الإجماع و الظاهر أن نسبته إلى الشهرة فى المسالك فى مقابل قول السيد المخالف فى وجوب تجهيز الميت على غير الولى لا فى حرمة أخذ الأجرة على تقدير الوجوب عليه. و فى جامع المقاصد الإجماع على عدم جواز أخذ الأجرة على تعليم صيغة النكاح أو إلقائها على المتعاقدين انتهى. و كأن لمثل هذا و نحوه ذكر فى الرياض أن على هذا الحكم الإجماع فى كلام جماعة و هو الحجة انتهى.

[تحديد موضوع المسألة]

و اعلم أن موضوع هذه المسألة ما إذا كان للواجب على العامل منفعة تعود إلى من يبذل بإزائه المال كما لو كان كفائيا و أراد سقوطه منه فاستأجر غيره أو كان عينيا على العامل و رجع نفعه منه إلى باذل المال كالقضاء للمدعى إذا وجب عينا. و بعبارة أخرى مورد الكلام ما لو فرض مستحبا لجاز الاستيجار عليه لا أن الكلام فى كون مجرد

المكاسب، ج ۱، ص ۶۲

الوجوب على الشخص مانعا عن أخذ الأجرة عليه فمثل فعل الشخص صلاة الظهر عن نفسه لا يجوز أخذ الأجرة عليه لا لوجوبها بل لعدم وصول عوض المال إلى باذله فإن النافلة أيضا كذلك

و من هنا يعلم فساد الاستدلال على هذا المطلب بمنافاة ذلك للإخلاص فى العمل

لانتقاضه طردا و عكسا بالمندوب و الواجب التوصلى. و قد يرد ذلك بأن تضاعف الوجوب بسبب الإجارة يؤكد الإخلاص و فيه مضافا إلى اقتضاء ذلك الفرق بين الإجارة و الجعالة حيث إن الجعالة لا توجب العمل على العامل أنه إن أريد أن تضاعف الوجوب يؤكد اشتراط الإخلاص فلا ريب أن الوجوب الحاصل بالإجارة توصلى لا يشترط فى حصول ما وجب به قصد القربة مع أن غرض المستدل منافاة قصد أخذ المال لتحقق الإخلاص فى العمل لا لاعتباره فى وجوبه. و إن أريد أنه يؤكد تحقق الإخلاص من العامل فهو مخالف للواقع قطعا لأن ما لا يترتب عليه أجر دنيوى أخلص مما يترتب عليه ذلك بحكم الوجدان هذا مع أن الوجوب الناشئ من الإجارة إنما يتعلق بالوفاء بعقد الإجارة. و مقتضى الإخلاص المعتبر فى ترتب الثواب على موافقة هذا الأمر و لو لم يعتبر فى سقوطه هو إتيان الفعل من حيث استحقاق المستأجر له بإزاء ماله فهذا المعنى ينافى وجوب إتيان العبادة لأجل استحقاقه تعالى إياه و لذا لو لم يكن هذا العقد واجب الوفاء كما فى الجعالة لم يمكن قصد الإخلاص مع قصد استحقاق العوض فلا إخلاص هنا حتى يؤكده وجوب الوفاء بعد إيجاب بالإجارة فالمانع حقيقة هو عدم القدرة على إيجاد الفعل الصحيح بإزاء العوض سواء أ كانت المعاوضة لازمة أم جائزة

و أما تأتى القربة فى العبادات المستأجرة

- فلأن الإجارة إنما تقع على الفعل المأتى به تقربا إلى الله نيابة عن فلان. توضيحه أن الشخص يجعل نفسه نائبا عن فلان فى العمل متقربا إلى الله فالمنوب عنه يتقرب إليه تعالى بعمل نائبه و تقربه و هذا الجعل فى نفسه مستحب لأنه إحسان إلى المنوب عنه و إيصال نفع إليه و قد يستأجر الشخص عليه فيصير واجبا بالإجارة وجوبا توصليا لا يعتبر فيه التقرب فالأجير إنما يجعل نفسه لأجل استحقاق الأجرة نائبا عن الغير فى إتيان العمل الفلانى تقربا إلى الله فالأجرة فى مقابل النيابة فى العمل المتقرب به إلى الله التى مرجع نفعها إلى

المنوب عنه و هذا بخلاف ما نحن فيه لأن الأجرة هنا فى مقابل العمل تقربا إلى الله لأن العمل بهذا الوجه لا يرجع نفعه إلى العامل لأن المفروض أنه يمتثل ما وجب على نفسه بل فى مقابل نفس العمل فهو يستحق نفس العمل و المفروض أن الإخلاص هو إتيان العمل لخصوص أمر الله تعالى و التقرب يقع للعامل دون الباذل و وقوعه للعامل يتوقف على أن لا يقصد بالعبادة سوى امتثال أمر الله تعالى. فإن قلت يمكن للأجير أن يأتى بالفعل مخلصا لله تعالى بحيث لا يكون للإجارة دخل فى إتيانه فيستحق الأجرة فالإجارة غير مانعة من قصد الإخلاص. قلت الكلام فى أن مورد الإجارة لا بد أن يكون عملا قابلا لأن يوفى به بعقد الإجارة و يؤتى به لأجل استحقاق المستأجر إياه و من باب تسليم مال الغير إليه و ما كان من قبيل العبادة غير قابل لذلك. فإن قلت يمكن أن تكون غاية الفعل التقرب و المقصود من إتيان هذا الفعل المتقرب به استحقاق الأجرة كما يؤتى بالفعل تقربا إلى الله و يقصد منه حصول المطالب الدنيوية كأداء الدين و سعة الرزق و غيرهما من الحاجات الدنيوية. قلت فرق بين الغرض الدنيوى المطلوب من الخالق الذى يتقرب إليه بالعمل و بين الغرض الحاصل من غيره و هو استحقاق الأجرة فإن طلب الحاجة من الله تعالى سبحانه و لو كانت دنيوية محبوب عند الله فلا يقدح فى العبادة بل ربما يؤكدها. و كيف كان فذلك الاستدلال حسن فى بعض موارد المسألة و هو الواجب التعبدى فى الجملة إلا أن مقتضاه جواز أخذ الأجرة فى التوصليات و عدم جوازه فى المندوبات التعبدية فليس مطردا و لا منعكسا.

[استدلال بعض الأساطين على الحرمة و توضيحه]

اشارة

نعم قد استدل على المطلب بعض الأساطين فى شرحه على القواعد بوجوه أقواها أن التنافى بين صفة الوجوب و التملك ذاتى لأن الملوك المستحق لا يملك و لا يستحق ثانيا. توضيحه أن الذى يقابل المال لا بد أن يكون كنفس المال مما يملكه المؤجر حتى يملكه المستأجر فى مقابل تمليكه المال إياه فإذا فرض العمل واجبا لله ليس للمكلف تركه فيصير نظير العمل المملوك للغير. أ لا ترى أنه إذا آجر نفسه لدفن الميت لشخص لم يجز له أن يؤجر نفسه ثانيا من شخص آخر لذلك العمل و ليس إلا لأن الفعل صار مستحقا للأول و مملوكا له فلا معنى لتمليكه ثانيا للآخر مع فرض بقائه على ملك الأول و هذا المعنى موجود فيما أوجبه الله تعالى خصوصا فيما يرجع إلى حقوق الغير حيث إن حاصل الإيجاب هنا جعل الغير مستحقا لذلك العمل من هذا العامل كأحكام تجهيز الميت التى جعل الشارع الميت مستحقا لها على الحى فلا يستحقها غيره ثانيا هذا.

[المناقشة فى الاستدلال]

و لكن الإنصاف أن هذا الوجه أيضا لا يخلو عن الخدشة لإمكان منع المنافاة بين الوجوب الذى هو طلب الشارع الفعل و بين استحقاق المستأجر له و ليس استحقاق الشارع للفعل و تملكه المنتزع من طلبه من قبيل استحقاق الآدمى و تملكه الذى ينافى تملك الغير و استحقاقه

[الاستدلال على الحرمة فى الواجب الكفائى و مناقشته]

ثم إن هذا الدليل باعتراف المستدل يختص بالواجب العينى. و أما الكفائى فاستدل على عدم جواز أخذ الأجرة عليه بأن الفعل متعين له فلا يدخل فى ملك آخر و بعدم نفع المستأجر فيما يملكه أو يستحقه غيره لأنه بمنزلة قولك استأجرتك لتملك منفعتك المملوكة لك أو لغيرك و فيه منع وقوع الفعل له بعد إجارة نفسه للعمل للغير فإن آثار الفعل حينئذ ترجع إلى الغير فإذا وجب إنقاذ غريق

كفايـة أو إزالة النجاسة عن المسـجد فاسـتأجر واحدا غيره فثواب الإنقاذ و الإزالة يقع للمسـتأجر دون الأجير المباشـر لهما. نعم يسـقط الفعل عنه لقيام المستأجر به و لو بالاستنابة و من هذا القبيل الاستيجار للجهاد مع وجوبه كفاية على الأجير و المستأجر.

[عدم وجدان الدليل على الحرمة غير الإجماع]

و بالجملـة فلم أجـد دليلا على هـذا المطلب وافيا بجميع أفراده عدا الإجماع الذى لم يصـرح به إلا المحقق الثانى لكنه موهون بوجود القول بخلافه من أعيان الأصحاب من القدماء و المتأخرين على ما يشهد به الحكاية و الوجدان.

[وهن الإجماع بنقل الخلاف عن الفقهاء]

إما الحكاية فقد نقل المحقق و العلامة رحمهما الله و غيرهما القول بجواز أخذ الأجرة على القضاء عن بعض. فقد قال فى الشرائع أما المكاسب، ج ۱، ص ۶۳

لو أخذ الجعل من المتحاكمين ففيه خلاف و كذلك العلامة فى المختلف. و قد حكى العلامة الطباطبائى فى مصابيحه عن فخر الدين و جماعة التفصيل بين العبادات و غيرها.

و يكفى فى ذلك ملاحظة الأقوال التى ذكرها فى المسالك فى باب المتاجر و أما ما وجدناه فهو أن ظاهر المقنعة بل النهاية و محكى المرتضـى جواز الأـجر على القضـاء مطلقا و إن أول بعض كلامهم بإرادة الارتزاق. و قـد اختار جماعـة جواز أخـذ الأجرة عليه إذا لم يكن متعينا أو تعين و كان القاضـى محتاجا. و قـد صـرح فخر الـدين فى الإيضاح بالتفصـيل بين الكفائية التوصـلية و غيرها فجوز أخذ الأجرة فى الأول قال فى شـرح عبارة والـده فى القواعد فى الاستيجار على تعليم الفقه ما لفظه الحق عندى أن كل واجب على شـخص معين لا يجوز للمكلف أخذ الأجرة عليه و الذى وجب كفاية فإن كان مما لو أوقعه بغير نية لم يصح و لم يزل الوجوب فلا يجوز أخذ الأجرة عليه لأنه عبادة محضـة قال الله تعالى وَ ما أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حصـر غرض الأمر فى انحصار غاية الفعل فى الإخلاص و ما يفعل بالعوض لا يكون كـذلك و غير ذلك يجوز أخذ الأجرة عليه إلا ما نص الشارع على تحريمه كالدفن انتهى. نعم رده فى محكى جامع المقاصـد لمخالفـة هـذا التفصـيل لنص الأصـحاب. أقول لا يخفى أن الفخر أعرف بنص الأصـحاب من المحقق الثانى فهذا والده قد صـرح فى المختلف بجواز أخذ الأجرة على القضاء إذا لم يتعين و قبله المحقق فى الشرائع غير أنه قيد صورة عدم التعيين بالحاجـة و لأجل ذلك اختار العلامة الطباطبائى فى مصابيحه ما اختاره فخر الدين من التفصـيل و مع هذا فمن أين الوثوق على إجماع لم يصرح به إلا المحقق الثانى مع ما طعن به الشهيد الثانى على إجماعاته بالخصوص فى رسالته فى صلاة الجمعة

[مقتضى القاعدة فى المقام]

و الـذى ينساق إليه النظر- أن مقتضـى القاعـدة فى كل عمل له منفعة محللة مقصودة جواز أخذ الأجرة و الجعل عليه و إن كان داخلا فى العنوان الـذى أوجبه الله على المكلف ثم إن صـلح ذلك الفعل المقابل بالأجرة لامتثال الإيجاب المـذكور أو إسـقاطه به أو عنـده سقـط الوجوب مع اسـتحقاق الأـجرة و إن لم يصـلح اسـتحق الأجرة و بقى الواجب فى ذمته لو بقى وقته و إلا عوقب على تركه. و أما مانعية مجرد الوجوب من صحة المعاوضة على الفعل فلم تثبت على الإطلاق

[اللازم التفصیل بین العینی التعیینی فلا یجوز و بین غیره فیجوز]

بل اللازم التفصیل فإن کان العمل واجبا عینیا تعیینیا لم یجز أخذ الأجرة لأن أخذ الأجرة علیه مع کونه واجبا مقهورا من قبل الشارع علی فعله أکل للمال بالباطل لأن عمله هذا لا یکون محترما لأن استیفاءه منه لا یتوقف علی طیب نفسه لأنه یقهر علیها مع عدم طیب النفس و الامتناع. و مما یشهد بما ذکرناه أنه لو فرض أن المولی أمر بعض عبیده بفعل لغرض و کان مما یرجع نفعه أو بعض نفعه إلی غیره فأخذ العبد العوض من ذلک الغیر علی ذلک العمل عد أکلا للمال مجانا و بلا عوض ثم إنه لا ینافی ما ذکرناه حکم الشارع بجواز أخذ الأجرة علی العمل بعد إیقاعه کما أجاز للوصی أخذ أجرة المثل أو مقدار الکفایة لأن هذا حکم شرعی لا من باب المعاوضة

ثم لا فرق فیما ذکرناه بین التعبدی من الواجب و التوصلی

مضافا فی التعبدی إلی ما تقدم من منافاة أخذ الأجرة علی العمل للإخلاص کما نبهنا علیه سابقا و تقدم عن الفخر و قرره علیه بعض من تأخر عنه.

[حرمة أخذ الأجرة علی المندوب التعبدی]

و منه یظهر عدم جواز أخذ الأجرة علی المندوب إذا کان عبادة یعتبر فیها التقرب.

[جواز أخذ الأجرة علی الواجب التوصلی التخییری]

و أما الواجب التخییری فإن کان توصلیا فلا أجد مانعا عن جواز أخذ الأجرة علی أحد فردیه بالخصوص بعد فرض کونه مشتملا علی نفع محلل للمستأجر و المفروض أنه محترم لا یقهر المکلف علیه فجاز أخذ الأجرة بإزائه فإذا تعین دفن المیت علی شخص و تردد الأمر بین حفر أحد موضعین فاختار الولی أحدهما بالخصوص لصلابته أو لغرض آخر فاستأجر ذلک لحفر ذلک الموضع بالخصوص لم یمنع من ذلک کون مطلق الحفر واجبا علیه مقدمة للدفن

[التفصیل فی الواجب التعبدی التخییری]

و إن کان تعبدیا فإن قلنا بکفایة الإخلاص بالقدر المشترک و إن کان إیجاد خصوص بعض الأفراد لداع غیر الإخلاص فهو کالتوصلی و إن قلنا إن اتحاد وجود القدر المشترک مع الخصوصیة مانع عن التفکیک بینهما فی القصد کان حکمه کالتعینی.

[التفصیل فی الکفائی بین التوصلی و التعبدی]

و أما الکفائی فإن کان توصلیا أمکن أخذ الأجرة علی إتیانه لأجل باذل الأجرة فهو العامل فی الحقیقة و إن کان تعبدیا لم یجز

الامتثال به و أخذ الأجرة علیه. نعم یجوز النیابة إن کان مما یقبل النیابة لکنه یخرج عن محل الکلام لأن محل الکلام أخذ الأجرة علی ما هو واجب علی الأجیر لا علی النیابة فیما هو واجب علی المستأجر فافهم- .

[حرمة أخذ الأجرة فی الکفائی لو کان حقا لمخلوق علی المکلفین]

ثم إنه قد یفهم من أدلة وجوب الشیء کفایة کونه حقا لمخلوق یستحقه علی المکلفین فکل من أقدم علیه فقد أدی حق ذلک المخلوق فلا یجوز له أخذ الأجرة منه و لا من غیره ممن وجب علیه أیضا کفایة و لعل من هذا القبیل تجهیز المیت و إنقاذ الغریق بل و معالجة الطبیب لدفع الهلاک.

[الإشکال علی أخذ الأجرة علی الصناعات التی یتوقف علیها النظام]

اشارة

ثم إن هنا إشکالا مشهورا و هو أن الصناعات التی یتوقف النظام علیها تجب کفایة لوجوب إقامة النظام بل قد یتعین بعضها علی بعض المکلفین عند انحصار المکلف القادر فیه مع أن جواز أخذ الأجرة علیها مما لا کلام لهم فیه و کذا یلزم أن یحرم علی الطبیب أخذ الأجرة علی الطبابة لوجوبها علیه کفایة أو عینا کالفقاهة

و قد تفصی عنه بوجوه

أحدها

الالتزام بخروج ذلک بالإجماع و السیرة القطعیین.

الثانی الالتزام بجواز أخذ الأجرة علی الواجبات إذا لم تکن تعبدیة

و قد حکاه فی المصابیح عن جماعة و هو ظاهر کل من جوز أخذ الأجرة علی القضاء بقول مطلق یشمل صورة تعینه علیه کما تقدم حکایته فی الشرائع و المختلف عن بعض و فیه ما تقدم سابقا- من أن الأقوی عدم جواز أخذ الأجرة علیه.

الثالث ما عن المحقق الثانی من اختصاص جواز الأخذ بصورة قیام من به الکفایة

فلا یکون حینئذ واجبا و فیه أن ظاهر العمل و الفتوی جواز الأخذ و لو مع بقاء الوجوب الکفائی بل و مع وجوبه عینا للانحصار.

الرابع ما فی مفتاح الکرامة من أن المنع مختص بالواجبات الکفائیة المقصودة لذاتها

کأحکام الموتی و تعلیم الفقه دون ما یجب لغیره کالصنائع و فیه أن هذا التخصیص إن کان لاختصاص معاقد إجماعاتهم و عنوانات کلامهم فهو خلاف الموجود منها و إن کان الدلیل یقتضی الفرق فلا بد من بیانه.

الخامس أن المنع عن أخذ الأجرة علی الصناعات الواجبة لإقامة النظام یوجب اختلال النظام

لوقوع أكثر الناس فى المعصية بتركها أو ترك الشاق منها و الالتزام بالأسهل فإنهم لا يرغبون بالصناعات

الشاقة أو الدقيقة إلا طمعا فى الأجرة و زيادتها على ما يبذل لغيرها من الصناعات و تسويغ أخذ الأجرة عليها لطف فى التكليف بإقامة النظام. و فيه أن المشاهد بالوجدان أن اختيار الناس للصنائع الشاقة و تحملها ناش عن الدواعى الأخر غير زيادة الأجرة مثل عدم قابليته لغير ما يختار أو عدم ميلة إليه أو عدم كونه شاقا عليه لكونه ممن نشأ فى تحمل المشقة أ لا ـ ترى أن أغلب الصنائع الشاقة من الكفائيات كالفلاحة و الحرث و الحصاد و شبه ذلك لا تزيد أجرتها على الأعمال السهلة.

السادس أن الوجوب فى هذه الأمور مشروط بالعوض

. قال بعض الأساطين بعد ذكر ما يدل على المنع عن أخذ الأجرة على الواجب أما ما كان واجبا مشروطا فليس بواجب قبل حصول الشرط فتعلق الإجارة به قبله لا مانع منه و لو كانت هو الشرط فى وجوبه فكل ما وجب كفاية من حرف و صناعات لم تجب إلا بشرط العوض بإجارة أو جعالة أو نحوهما فلا فرق بين وجوبها العينى للانحصار و وجوبها الكفائى لتأخير الوجوب عنها و عدمه قبلها كما أن بذل الطعام و الشراب للمضطر إن بقى على الكفاية أو تعين يستحق فيه أخذ العوض على الأصح لأن وجوبه مشروط بخلاف ما وجب مطلقا بالأصالة كالنفقات أو بالعارض كالمنذور و نحوه انتهى كلامه رحمه الله و فيه أن وجوب الصناعات ليس مشروطا ببذل العوض لأنه لإقامة النظام التى هى من الواجبات المطلقة فإن الطبابة و الفصد و الحجامة و غيرها مما يتوقف عليه بقاء الحياة فى بعض الأوقات واجبة بذل له العوض أم لم يبذل

السابع أن وجوب الصناعات المذكورة لم يثبت من حيث ذاتها

و إنما ثبت من حيث الأمر بإقامة النظام غير متوقفة على العمل تبرعا بل يحصل به و بالعمل بالأجرة فالذى يجب على الطبيب لأجل إحياء النفس و إقامة النظام بذل نفسه للعمل لا بشرط التبرع به بل له أن يتبرع به و له أن يطلب الأجرة و حينئذ فإن بذل المريض الأجرة وجب عليه العلاج و إن لم يبذل الأجرة و المفروض أداء ترك العلاج إلى الهلاك أجبره الحاكم حسبة على بذل الأجرة للطبيب و إن كان المريض مغمى عليه دفع عنه وليه و إلا جاز للطبيب العمل بقصد الأجرة فيستحق الأجرة فى ماله و إن لم يكن له مال ففى ذمته فيؤدى فى حياته أو بعد مماته من الزكاة أو غيرها. و بالجملة فما كان من الواجبات الكفائية ثبت من دليله وجوب نفس ذلك العنوان فلا يجوز أخذ الأجرة عليه بناء على المشهور و أما ما أمر به من باب إقامة النظام فأقامه النظام تحصل ببذل النفس للعمل فى الجملة و أما العمل تبرعا فلا و حينئذ فيجوز طلب الأجرة من المعمول له إذا كان أهلا للطلب منه و قصدها إذا لم يكن ممن يطلب منه كالغائب الذى يعمل فيما له عمل لدفع الهلاك عنه و كالمريض المغمى عليه و فيه أنه إذا فرض وجوب إحياء النفس و وجب العلاج مقدمة له فأخذ الأجرة عليه غير جائز- .

[مختار المؤلف]

فالتحقيق على ما ذكرنا سابقا أن الواجب إذا كان عينيا تعينيا لم يجز أخذ الأجرة عليه و لو كان من الصناعات فلا يجوز للطبيب أخذ الأجرة على بيان الدواء أو بعد تشخيص الدواء و أما أخذ الوصى الأجرة على تولى أموال الطفل الموصى عليه الشامل بإطلاقه لصورة تعين العمل عليه فهو من جهة الإجماع و النصوص المستفيضة على أن له أن يأخذ شيئا و إنما وقع الخلاف فى تعيينه فذهب جماعة إلى أن له أجرة المثل حملا للأخبار على ذلك و لأنه إذا فرض احترام عمله بالنص و الإجماع فلا بد من كون العوض أجرة المثل. و بالجملة فملاحظة النصوص و الفتاوى فى تلك المسألة ترشد إلى خروجها عما نحن فيه و أما باذل المال للمضطر- فهو إنما يرجع

بعوض المبذول لا بأجرة البذل- فلا يرد نقضا فی المسألة و أما رجوع الأم المرضعة بعض إرضاع اللبأ مع وجوبه عليها بناء على توقف حياة الولد عليه فهو إما من قبيل بذل المال للمضطر و إما من قبيل رجوع الوصی بأجرة المثل من جهة عموم الآية فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فافهم و إن كان كفائيا جاز الاستيجار عليه فيسقط الواجب بفعل المستأجر عليه عنه و عن غيره و إن لم يحصل الامتثال. و من هذا الباب أخذ الطبيب الأجرة على حضوره عند المريض إذا تعين عليه علاجه فإن العلاج و إن كان معينا عليه إلا أن الجمع بينه و بين المريض مقدمة للعلاج واجب كفائی بينه و بين أولياء المريض فحضوره أداء للواجب الكفائی كإحضار الأولياء إلا أنه لا بأس بأخذ الأجرة عليه. نعم يستثنى من الواجب الكفائی ما علم من دليله صيرورة ذلك العمل حقا للغير يستحقه من المكلف كما قد يدعى أن الظاهر من أدلة وجوب تجهيز الميت أن للميت حقا على الأحياء فی التجهيز فكل من فعل شيئا منه فی الخارج فقد أدى حق الميت فلا يجوز أخذ الأجرة عليه و كذا تعليم الجاهل أحكام عباداته الواجبة عليه و ما يحتاج إليه كصيغة النكاح و نحوها لكن تعيين هذا يحتاج إلى لطف قريحة هذا تمام الكلام فی أخذ الأجرة على الواجب.

و أما الحرام

فقد عرفت عدم جواز أخذ الأجرة عليه

و أما المكروه و المباح

فلا إشكال فی جواز أخذ الأجرة عليهما

و أما المستحب

اشارة

و المراد منه ما كان له نفع قابل لأن يرجع إلى المستأجر لتصح الإجارة من هذه الجهة فهو بوصف كونه مستحبا على المكلف لا يجوز أخذ الأجرة عليه لأن الموجود من هذا الفعل فی الخارج لا يتصف بالاستحباب إلا مع الإخلاص الذی ينافيه إتيان الفعل لاستحقاق المستأجر إياه كما تقدم فی الواجب. و حينئذ فإن كان حصول النفع المذكور منه متوقفا على نية القربة لم يجز أخذ الأجرة عليه كما إذا استأجر من يعيد صلاته ندبا ليقتدی به لأن المفروض بعد الإجارة عدم تحقق الإخلاص و المفروض مع عدم تحقق الإخلاص عدم حصول نفع منه عائد إلى المستأجر و ما يخرج بالإجارة عن قابلية انتفاع المستأجر به لم يجز الاستيجار عليه و من هذا القبيل الاستيجار على العبادة لله تعالى أصالة- لا نيابة و إهداء ثوابها إلى المستأجر فإن ثبوت الثواب للعامل موقوف على قصد الإخلاص المنفی مع الإجارة و إن كان حصول النفع غير متوقف على الإخلاص جاز الاستيجار عليه كبناء المساجد و إعانة المحاويج فإن من بنى لغيره مسجدا عاد إلى الغير نفع بناء المسجد و هو ثوابه و إن لم يقصد البناء من عمله إلا أخذ الأجرة. و كذا من استأجر غيره لإعانة المحاويج و المشی فی حوائجهم فإن الماشی لا يقصد إلا الأجرة إلا أن نفع المشی عائد إلى المستأجر

و من هذا القبيل استيجار الشخص للنيابة عنه فی العبادات التی تقبل النيابة

المكاسب، ج۱، ص ۶۵

كالحج و الزيارة و نحوهما فإن نيابة الشخص عن غيره فيما ذكر و إن كانت مستحبة إلا أن ترتب الثواب للمنوب عنه و حصول هذا النفع له لا- يتوقف على قصد النائب الإخلاص فى نيابته بل متى جعل نفسه بمنزلة الغير و عمل العمل بقصد التقرب الذى هو تقرب المنوب عنه بعد فرض النيابة انتفع المنوب عنه سواء فعل النائب هذه النيابة بقصد الإخلاص فى امتثال أو أمر النيابة عن المؤمن أم لم يلتفت إليها أصلا و لم يعلم بوجودها فضلا عن أن يقصد امتثالها أ لا ترى أن أكثر العوام الذين يعملون الخيرات لأمواتهم لا يعلمون ثبوت الثواب لأنفسهم فى هذه النيابة بل يتخيلون النيابة مجرد إحسان إلى الميت لا يعود نفع منه إلى نفسه و التقرب الذى يقصده النائب بعد جعل نفسه نائبا هو تقرب المنوب عنه لا- تقرب النائب فيجوز أن ينوب لأجل مجرد استحقاق الأجرة عن فلان بأن ينزل نفسه منزلته فى إتيان الفعل قربة إلى الله ثم إذا عرض هذه النيابة الوجوب بسبب الإجارة فالأجير غير متقرب فى نيابته لأن الفرض عدم علمه أحيانا بكون النيابة راجحة شرعا يحصل بها التقرب لكنه متقرب بعد جعل نفسه نائبا عن غيره فهو متقرب بوصف كونه بدلا و نائبا عن الغير فالتقرب يحصل للغير.

[الإشكال بكون الإخلاص منافيا للإجارة و الجواب عنه]

فإن قلت الموجود فى الخارج من الأجير ليس إلا الصلاة عن الميت مثلا و هذا متعلق الإجارة و النيابة فإن لم يمكن الإخلاص فى متعلق الإجارة لم يترتب على تلك الصلاة نفع للميت و إن أمكن لم يناف الإخلاص لأخذ الأجرة كما ادعيت و ليست النيابة عن الميت فى الصلاة المتقرب بها إلى الله تعالى شيئا و نفس الصلاة شيئا آخر حتى يكون الأول متعلقا للإجارة و الثانى موردا للإخلاص. قلت القربة المانع اعتبارها من تعلق الإجارة هى المعتبرة فى نفس متعلق الإجارة و إن اتحد خارجا مع ما يعتبر فيه القربة مما لا يكون متعلقا للإجارة فالصلاة الموجودة فى الخارج على جهة النيابة فعل للنائب من حيث إنها نيابة عن الغير و بهذا الاعتبار ينقسم فى حقه إلى المباح و الراجح و المرجوح و فعل للمنوب عنه بعد نيابة النائب يعنى تنزيل نفسه منزلة المنوب عنه فى هذه الأفعال و بهذا الاعتبار تترتب عليه الآثار الدنيوية و الأخروية لفعل المنوب عنه الذى لم يشترط فيه المباشرة و الإجارة تتعلق به بالاعتبار الأول و التقرب بالاعتبار الثانى فالموجود فى ضمن الصلاة الخارجية فعلان نيابة صادرة عن الأجير النائب فيقال ناب عن فلان و فعل كأنه صادر عن المنوب عنه فيمكن أن يقال على سبيل المجاز صلى فلان و لا يمكن أن يقال ناب فلان فكما جاز اختلاف هذين الفعلين فى الآثار فلا ينافى اعتبار القربة فى الثانى جواز الاستيجار على الأول الذى لا يعتبر فيه القربة.

[جواز الاستئجار للميت]

و قد ظهر مما قررناه وجه ما اشتهر بين المتأخرين فتوى و عملا من جواز الاستيجار على العبادات للميت و أن الاستشكال فى ذلك بمنافاة ذلك لاعتبار القربة فيها ممكن الدفع- خصوصا بملاحظة و ما ورد من الاستيجار للحج و دعوى خروجه بالنص فاسدة لأن مرجعها إلى عدم اعتبار القربة فى الحج و أضعف منها دعوى أن الاستيجار على المقدمات كما لا يخفى مع أن ظاهر ما ورد فى استيجار مولانا الصادق ع للحج عن ولده إسماعيل كون الإجارة على نفس الأفعال.

[عدم جواز إتيان ما وجب بالإجارة عن نفسه]

ثم اعلم أنه كما لا يستحق الغير بالإجارة- ما وجب على المكلف على وجه العبادة كذلك لا يؤتى على وجه العبادة لنفسه ما استحقه الغير منه بالإجارة فلو استؤجر لإطافة صبى أو مغمى عليه فلا يجوز الاحتساب فى طواف نفسه كما صرح به فى المختلف بل كذلك لو استؤجر لحمل غيره فى الطواف- كما صرح به جماعة تبعا للإسكافى لأن المستأجر يستحق الحركة المخصوصة عليه لكن ظاهر جماعة جواز الاحتساب فى هذه الصورة لأن استحقاق الحمل غير استحقاق الإطافة به كما لو استؤجر لحمل متاع. و فى المسألة أقوال

قال فی الشرائع و لو حمله حامل فی الطواف أمکن أن یحتسب کل منهما طوافه عن نفسه انتهی و قال فی المسالک هذا إذا کان الحامل متبرعا أو حاملا بجعالة أو کان مستأجرا للحمل فی طوافه أما لو استؤجر للحمل مطلقا لم یحتسب للحامل لأن الحرکة المخصوصة قد صارت مستحقة علیه لغیره فلا یجوز صرفها إلی نفسه- و فی المسألة أقوال هذا أجودها انتهی و أشار بالأقوال إلی القول بجواز الاحتساب مطلقا کما هو ظاهر الشرائع و ظاهر القواعد علی إشکال. و القول الآخر ما فی الدروس من أنه یحتسب لکل من الحامل و المحمول ما لم یستأجره للحمل لا فی طوافه انتهی. و الثالث ما ذکره فی المسالک من التفصیل. و الرابع ما ذکره بعض محشی الشرائع من استثناء صورة الاستیجار علی الحمل. و الخامس الفرق بین الاستیجار للطواف به و بین الاستیجار لحمله فی الطواف و هو ما اختاره فی المختلف. و بنی فخر الدین فی الإیضاح جواز الاحتساب فی صورة الاستیجار للحمل التی استشکل والده رحمه الله فیها علی أن ضم نیة التبرد إلی الوضوء قادح أم لا. و المسألة مورد نظر و إن کان ما تقدم من المسالک لا یخلو عن وجه.

[أخذ الأجرة علی الأذان]

اشارة

ثم إنه قد ظهر مما ذکرناه- من عدم جواز الاستیجار علی المستحب إذا کان من العبادات أنه لا یجوز أخذ الأجرة علی أذان المکلف لصلاة نفسه إذا کان مما یرجع نفع منه إلی الغیر لأجله یصح الاستیجار کالإعلام بدخول الوقت و الاجتزاء به فی الصلاة و کذا أذان المکلف للإعلام عند الأکثر کما عن الذکری و علی الأشهر کما فی الروضة و هو المشهور کما فی المختلف و مذهب الأصحاب إلا من شذ کما عنه و عن جامع المقاصد و بالإجماع کما عن محکی الخلاف بناء علی أنه عبادة یعتبر فیها وقوعها لله فلا یجوز أن یستحقه الغیر.

[ما یدل علی عدم جواز الأجرة علی الأذان]

و فی روایة زید بن علی عن أبیه عن آبائه عن علی ع: أنه أتاه رجل فقال له و الله إنی أحبک لله فقال له لکنی أبغضک لله قال و لم قال لأنک تبغی فی الأذان أجرا و تأخذ علی تعلیم القرآن أجرا و فی روایة حمران الواردة فی فساد الدنیا و اضمحلال الدین و فیها قوله ع: و رأیت الأذان بالأجرة و الصلاة بالأجر و یمکن أن یقال إن مقتضی کونه عبادة عدم حصول الثواب إذا لم یتقرب به لا فساد الإجارة مع فرض کون العمل مما ینتفع به و إن لم یتقرب به نعم لو قلنا بأن الإعلام بدخول الوقت المستحب کفایة لا یتأتی بالأذان الذی لا یتقرب به صح ما ذکر لکن لیس کذلک و أما الروایة فضعیفة- و من هنا استوجه الحکم بالکراهة فی الذکری و المسالک و مجمع البرهان و البحار بعد أن حکی عن علم الهدی رحمه الله و لو اتضحت دلالة الروایات أمکن جبر سند الأولی

المکاسب، ج۱، ص ۶۶

بالشهرة مع أن روایة حمران حسنة علی الظاهر بابن هاشم

[الأجرة علی الإمامة]

و من هنا یظهر وجه ما ذکروه فی هذا المقام من حرمة أخذ الأجرة علی الإمامة مضافا إلی موافقتها للقاعدة المتقدمة من أن ما کان انتفاع الغیر به موقوفا علی تحققه علی وجه الإخلاص لا یجوز الاستیجار علیه لأن شرط العمل المستأجر علیه قابلیة إیقاعه لأجل استحقاق المستأجر له حتی یکون وفاء بالعقد و ما کان من قبیل العبادة غیر قابل لذلک

[الأجرة علی تحمل الشهادة]

ثم إن من الواجبات التی یحرم أخذ الأجرة علیها عند المشهور تحمل الشهادة بناء علی وجوبه کما هو أحد الأقوال فی المسألة لقوله تعالی وَ لا یَأْبَ الشُّهَداءُ إِذا ما دُعُوا المفسر فی الصحیح بالدعاء للتحمل و کذلک أداء الشهادة لوجوبه عینا أو کفایة و هو مع الوجوب العینی واضح و أما مع الوجوب الکفائی فلأن المستفاد من أدلة الشهادة کون التحمل و الأداء حقا للمشهود له علی الشاهد فالموجود فی الخارج من الشاهد حق للمشهود له لا یقابل بعوض للزوم مقابلة حق الشخص بشیء من ماله فیرجع إلی أکل المال بالباطل.

و منه یظهر أنه کما لا یجوز أخذ الأجرة من المشهود له کذلک لا یجوز من بعض من وجبت علیه کفایة إذا استأجره لفائدة إسقاطها عن نفسه ثم إنه لا فرق فی حرمة الأجرة بین توقف التحمل أو الأداء علی قطع مسافة طویلة و عدمه. نعم لو احتاج إلی بذل مال فالظاهر عدم وجوبه و لو أمکن إحضار الواقعة عند من یراد تحمله للشهادة فله أن یمتنع من الحضور و یطلب الإحضار.

[الارتزاق من بیت المال لمن یحرم علیه أخذ الأجرة]

اشارة

بقی الکلام فی شیء و هو أن کثیرا من الأصحاب صرحوا فی کثیر من الواجبات و المستحبات التی یحرم أخذ الأجرة علیها بجواز ارتزاق مؤدیها من بیت المال المعد لمصالح المسلمین و لیس المراد أخذ الأجرة أو الجعل من بیت المال لأن ما دل علی تحریم العوض لا فرق فیه بین کونه من بیت المال أو من غیره بل حیث استفدنا من دلیل الوجوب کونه حقا للغیر یجب أداؤه إلیه عینا أو کفایة فیکون أکل المال بإزائه أکلا له بالباطل کان إعطاؤه العوض من بیت المال أولی بالحرمة لأنه تضییع له و إعطاء مال المسلمین بإزاء ما یستحقه المسلمون علی العامل بل المراد أنه إذا قام المکلف بما یجب علیه کفایة أو عینا مما یرجع إلی مصالح المؤمنین و حقوقهم کالقضاء و الإفتاء و الأذان و الإقامة و نحوها و رأی ولی المسلمین المصلحة فی تعیین شیء من بیت المال له فی الیوم أو الشهر أو السنة من جهة قیامه بذلک الأمر لکونه فقیرا یمنعه القیام بالواجب المذکور عن تحصیل ضروریاته فیعین له ما یرفع حاجته و إن کان أزید من أجرة المثل أو أقل منها. و لا فرق بین أن یکون تعیین الرزق له بعد القیام أو قبله حتی أنه لو قیل له اقض فی البلد و أنا أکفیک مئونتک من بیت المال جاز و لم یکن جعالة

و کیف کان فمقتضی القاعدة عدم جواز الارتزاق إلا مع الحاجة

علی وجه یمنعه القیام بتلک المصلحة عن اکتساب المئونة فالارتزاق مع الاستغناء و لو بکسب لا یمنعه القیام بتلک المصلحة غیر جائز و یظهر من إطلاق جماعة فی باب القضاء خلاف ذلک بل صرح غیر واحد بالجواز مع وجدان الکفایة

خاتمة تشتمل علی مسائل

الأولی [بیع المصحف]

اشارة

صرح جماعة کما عن النهایة و السرائر و التذکرة و الدروس و جامع المقاصد بحرمة بیع المصحف و المراد به کما صرح فی الدروس خطه و ظاهر المحکی عن نهایة الأحکام اشتهارها بین الصحابة حیث تمسک علی الحرمة بمنع الصحابة و علیه تدل ظواهر الأخبار المستفیضة.

[روايات المنع عن بيع المصحف]

ففى موثقة سماعة: لا تبيعوا المصاحف فإن بيعها حرام قلت فما تقول فى شرائها قال اشتر منه الدفتين و الحديد و الغلاف و إياك أن تشترى منه الورق و فيه القرآن مكتوب فيكون عليك حراما و على من باعه حراما و مضمرة عثمان بن عيسى قال: سألته عن بيع المصاحف و شرائها فقال لا تشتر كلام الله و لكن اشتر الجلد و الحديد و الدفتر و قل أشترى منك هذا بكذا و كذا: و رواها فى الكافى عن عثمان بن عيسى عن سماعة عن أبى عبد الله ع: و رواية جراح المدائنى: فى بيع المصاحف قال لا تبع الكتاب و لا تشتره و بع الورق و الأديم و الحديد ۲۵۸ و رواية عبد الرحمن بن سيابة قال سمعت أبا عبد الله ع يقول: إن المصاحف لن يشترى فإذا اشتريت فقل إنما أشترى منك الورق و ما فيه من الأديم و حليته و ما فيه من عمل يدك بكذا و كذا. و ظاهر قوله ع إن المصاحف لن تشترى أنها لا تدخل فى ملك أحد على وجه العوضية عما بذله من الثمن و أنها أجل من ذلك و يشير إليه تعبير الإمام فى بعض الأخبار بكتاب الله و كلام الله الدال على التعظيم و كيف كان فالحكم فى المسألة واضح بعد الأخبار و عمل من عرفت حتى مثل الحلى الذى لا يعمل بأخبار الآحاد.

[توهم استفادة الجواز من بعض الروايات]

و ربما يتوهم هنا ما يصرف هذه الأخبار عن ظواهرها مثل رواية أبى بصير قال: سألت أبا عبد الله ع عن بيع المصاحف و شرائها فقال إنما كان يوضع عند القامة و المنبر قال كان بين الحائط و المنبر قيد ممر شاة أو رجل و هو منحرف فكان الرجل يأتى فيكتب البقرة و يجىء آخر فيكتب السورة كذلك كانوا ثم إنهم اشتروا بعد ذلك- قلت فما ترى فى ذلك قال أشتريه أحب إلى من أن أبيعه: و مثلها رواية روح بن عبد الرحيم و زاد فيها: قلت فما ترى إن أعطى على كتابته أجرا قال لا بأس و لكن هكذا كانوا يصنعون فإنها تدل على جواز الشراء من جهة حكايته عن المسلمين بقوله ثم إنهم اشتروا بعد ذلك و قوله أشتريه أحب إلى من أن أبيعه و نفى البأس عن الاستيجار لكتابته كما فى أخبار أخرى غيرها فيجوز تملك الكتابة بالأجرة فيجوز وقوع جزء من الثمن بإزائها عند بيع المجموع المركب منها و من القرطاس و غيرها

[عدم دلالة الروايات على جواز المعاوضة على الخط]

لكن الإنصاف أن لا دلالة فيها على جواز اشتراء خط المصحف و إنما تدل على أن تحصيل المصحف فى الصدر الأول كان بمباشرة كتابته ثم قصرت الهمم فلم يباشروها بأنفسهم و حصلوا المصاحف بأموالهم شراء و استئجارا و لا دلالة فيها على كيفية الشراء و أن الشراء و المعاوضة لا بد أن لا تقع إلا على ما عدا الخط من القرطاس و غيره. و فى بعض الروايات دلالة على أن الأولى- مع عدم مباشرة الكتابة بنفسه أن يستكتب بلا شرط ثم يعطيه ما يرضيه مثل رواية عبد الرحمن بن أبى عبد الله عن أبى عبد الله ع قال: إن أم عبد الله بن الحارث أرادت أن تكتب مصحفا فاشترت ورقا من عندها و دعت رجلا فكتب لها على غير شرط فأعطته حين

المكاسب، ج ۱، ص ۶۷

فرغ خمسين دينارا و أنه لم تبع المصاحف إلا حديثا

[رواية عنبسة الوراق و توجيها]

و مما يدل على الجواز رواية عنبسة الوراق قال: قلت لأبى عبد الله ع أنا رجل أبيع المصاحف فإن نهيتنى لم أبعها قال أ لست تشترى

ورقا و تكتب فيه قلت بلى و أعالجها قال لا بأس بها و هى و إن كانت ظاهرة فى الجواز إلا أن ظهورها من حيث السكوت عن كيفية البيع فى مقام الحاجة إلى البيان فلا تعارض ما تقدم من الأخبار المتضمنة للبيان و كيف كان فالأظهر فى الاخبار- ما تقدم من الأساطين المتقدمة إليهم الإشارة.

بقى الكلام فى المراد من حرمة البيع و الشراء

بعد فرض أن الكاتب للمصحف فى الأوراق المملوكة مالك للأوراق و ما فيها من النقوش فإن النقوش إن لم تعد من الأعيان المملوكة بل من صفات النقوش التى تتفاوت قيمته بوجودها و عدمها فلا حاجة إلى النهى عن بيع الخط فلا يقع بإزائه جزء من الثمن حتى يقع فى حيز البيع- و إن عدت من الأعيان المملوكة فإن فرض بقاؤها على ملك البائع بعد بيع الورق و الجلد فيلزم شركته مع المشترى و هو خلاف الاتفاق و إن انتقلت إلى المشترى فإن كان بجزء من العوض فهو البيع المنهى عنه لأن بيع المصحف المركب من الخط و غيره ليس إلا جعل جزء من الثمن بإزاء الخط و إن انتقلت إليه قهرا تبعا لغيرها لا لجزء من العوض نظير بعض ما يدخل فى المبيع فهو خلاف مقصود المتبايعين مع أن هذا كالتزام كون المبيع هو الورق المقيد بوجود هذه النقوش فيه لا الورق و النقوش فإن النقوش غير مملوكة بحكم الشارع مجرد تكليف صورى إذ لا أظن أن تعطل أحكام الملك فلا تجرى على الخط المذكور إذا بنينا على أنه ملك عرفا قد نهى عن المعاوضة عليه بل الظاهر أنه إذا لم يقصد بالشراء إلا الجلد و الورق كان الخط باقيا على ملك البائع فيكون شريكا بالنسبة فالظاهر أنه لا مناص عن التزام التكليف الصورى أو يقال إن الخط لا يدخل فى الملك شرعا و إن دخل فيه عرفا فتأمل. و لأجل ما ذكرناه التجأ بعض إلى الحكم بالكراهة و أولوية الاقتصار فى المعاملة على ذكر الجلد و الورق بترك إدخال الخط فيه احتراما و قد تعارف إلى الآن تسمية ثمن القرآن هدية

[بيع المصحف من الكافر]

ثم إن المشهور بين العلامة رحمه الله و من تأخر عنه عدم جواز بيع المصحف من الكافر على الوجه الذى يجوز بيعه من المسلم و لعله لفحوى ما دل على عدم تملك الكافر للمسلم و أن الإسلام يعلو و لا يعلى عليه فإن الشيخ رحمه الله قد استدل به على عدم تملك الكافر للمسلم و من المعلوم أن ملك الكافر للمسلم إن كان علوا على الإسلام فملكه للمصحف أشد علوا عليه و لذا لم يوجد هنا قول بتملكه- و إجباره على البيع كما قيل به فى العبد المسلم و حينئذ فلو كفر المسلم انتقل مصحفه إلى وارثه و لو كان الوارث هو الإمام هذا

[تملك الكفار للمصاحف]

و لكن ذكر فى المبسوط فى باب الغنائم أن ما يوجد فى دار الحرب من المصاحف و الكتب التى ليست بكتب الزندقة و الكفر داخل فى الغنيمة و يجوز بيعها و ظاهر ذلك تملك الكفار للمصاحف و إلا لم يكن وجه لدخولها فى الغنيمة بل كانت من مجهول المالك المسلم- و إرادة غير القرآن من الصاحف بعيدة

و الظاهر أن أبعاض المصحف فى حكم الكل

إذا كانت مستقلة. و أما المتفرقة فى تضاعيف غير التفاسير من الكتب للاستشهاد بلفظه أو معناه فلا يبعد عدم اللحوق لعدم تحقق الإهانة و العلو و فى إلحاق الأدعية المشتملة على أسماء الله تعالى كالجوشن الكبير مطلقا أو مع كونه الكافر ملحدا بها دون المقر بالله

المحترم لأسمائه- لعدم الإهانة و العلو وجوه.

و فى إلحاق الأحاديث النبوية بالقرآن

وجهان حكى الجزم به عن الكركى و فخر الدين قدس سرهما و التردد بينهما عن التذكرة. و على اللحوق فيلحق اسم النبى ص بطريق أولى لأنه أعظم من كلامه و حينئذ فيشكل أن يملك الكفار الدراهم و الدنانير المضروبة فى زماننا المكتوب عليها اسم النبى ص إلا أن يقال إن المكتوب عليها غير مملوك عرفا و لا يجعل بإزاء الاسم الشريف المبارك من حيث إنه اسمه جزء من الثمن فهو كاسمه المبارك المكتوب على سيف أو على باب دار أو جدار إلا أن يقال إن مناط الحرمة التسليط لا المعاوضة بل و لا التمليك و يشكل أيضا من جهة مناولتها الكافر مع العلم العادى بمسه إياه خصوصا مع الرطوبة

الثانية جوائز السلطان و عماله

اشارة

بل مطلق المال المأخوذ منهم مجانا أو عوضا لا يخلو عن أحوال لأنه إما أن لا يعلم أن فى جملة أموال هذا الظالم مالا محرما يصلح لكون المأخوذ هو من ذلك المال و إما أن يعلم و على الثانى فإما أن لا يعلم ذلك المحرم أو شيئا منه داخل فى المأخوذ و إما أن يعلم ذلك و على الثانى فإما أن يعلم تفصيلا و إما أن يعلم إجمالا فالصور أربع

[الصورة الأولى أن لا يعلم بأن للجائر مال حرام يحتمل كون الجائزة منها]

أما الأولى فلا إشكال فيها فى جواز الأخذ و حلية التصرف للأصل و الإجماع و الأخبار الآتية لكن ربما يوهم بعض الأخبار أنه يشترط فى حل مال الجائر ثبوت مال حلال له مثل ما عن الاحتجاج عن الحميرى: أنه كتب إلى صاحب الزمان عجل الله فرجه يسأله عن الرجل يكون من وكلاء الوقف مستحلا لما فى يده لا يتورع عن أخذ ماله ربما نزلت فى قريته و هو فيها أو أدخل منزله و قد حضر طعامه فيدعونى إليه فإن لم آكل عادانى عليه فهل يجوز لى أن آكل من طعامه و أتصدق بصدقة و كم مقدار الصدقة و إن أهدى هذا الوكيل هدية إلى رجل آخر فيدعونى إلى أن أنال منها و أنا أعلم أن الوكيل لا يتورع عن أخذ ما فى يده فهل على فيه شىء إن أنا نلت منها الجواب إن كان لهذا الرجل مال أو معاش غير ما فى يده فكل طعامه و اقبل بره و إلا فلا بناء على أن الشرط فى الحلية هو وجود مال آخر فإذا لم يعلم به لم يثبت الحل لكن هذه الصورة قليلة التحقق.

و أما الثانية [أن يعلم بوجود مال محرم للجائر لكن لا يعلم بكون الجائزة منها]

[الحالة الأولى أن تكون الشبهة غير محصورة]

اشارة

فإن كانت الشبهة فيها غير محصورة فحكمها كالصورة الأولى و كذا إذا كانت محصورة بين ما لا يبتلى المكلف به و بين ما من شأنه الابتلاء به كما إذا علم أن الواحد المردد بين هذه الجائزة و بين أم ولده المعدودة من خواص نسائه مغصوب و ذلك لما تقرر فى

الشبهة المحصورة من اشتراط تنجز تعلق التكليف فيها بالحرام الواقعى بكون كل من المشتبهين بحيث يكون التكليف بالاجتناب عنه منجزا لو فرض كونه هو المحرم الواقعى لا- مشروطا بوقت الابتلاء المفروض انتفاؤه فى أحدهما فى المثال فإن التكليف غير منجز بالحرام الواقعى على أى تقدير لاحتمال كون المحرم فى المثال هى أم الولد و توضيح المطلب فى محله

ثم إنه صرح جماعة بكراهة الأخذ

اشارة

و عن المنتهى الاستدلال له باحتمال الحرمة و بمثل قوله ع: دع ما يريبك و قولهم ع: من ترك الشبهات نجا من المحرمات إلى آخر الحديث. و ربما يزاد على ذلك بأن أخذ المال منهم يوجب محبتهم فإن القلوب مجبولة على حب من أحسن

المكاسب، ج ۱، ص ۶۸

إليها و يترتب عليها من المفاسد ما لا يخفى. و فى الصحيح: إن أحدكم لا يصيب من دنياهم شيئا إلا أصابوا من دينه مثله و ما عن الإمام الكاظم ع من قوله: لو لا أنى أرى من أزوجه من عزاب آل أبى طالب لئلا ينقطع نسله ما قبلتها أبدا

ثم إنهم ذكروا ارتفاع الكراهة بأمور-

منها أخبار المجيز بحليته

بأن يقول هذه الجائزة من تجارتى أو زراعتى أو نحو ذلك مما يحل للآخذ التصرف فيه. و ظاهر المحكى عن الرياض تبعا لظاهر الحدائق أنه مما لا خلاف فيه و اعترف ولده فى المناهل بأنه لم نجد له مستندا مع أنه لم يحك التصريح به إلا عن الأردبيلى ثم عن العلامة الطباطبائى و يمكن أن يكون المستند ما دل على قبول قول ذى اليد فيعمل بقوله كما لو قامت البينة على تملكه و شبهه الحرمة و إن لم ترتفع بذلك إلا أن الموجب للكراهة ليس مجرد الاحتمال و إلا لعمت الكراهة أخذ المال من كل أحد بل الموجب له كون الظالم مظنة الظلم و الغصب و غير متورع عن المحارم نظير كراهة سؤر من لا يتوقى النجاسة و هذا المعنى يرتفع بإخباره إلا إذا كان خبره كيده مظنة للكذب لكونه ظالما غاصبا فيكون خبره حينئذ كيده و تصرفه غير مفيد إلا للإباحة الظاهرية غير المنافية للكراهة فيختص الحكم برفع الكراهة بما إذا كان مأمونا فى خبره و قد صرح الأردبيلى بهذا القيد فى إخبار وكيله و بذلك يندفع ما يقال من أنه لا فرق بين يد الظالم و تصرفه و بين خبره فى كون كل منهما مفيدا للملكية الظاهرية غير مناف للحرمة الواقعية المقتضية للاحتياط فلا وجه لوجود الكراهة الناشئة عن حسن الاحتياط مع اليد و ارتفاعها مع الأخبار فتأمل.

و منها إخراج الخمس منه

حكى عن المنتهى و المحقق الأردبيلى و ظاهر الرياض هنا أيضا عدم الخلاف و لعله لما ذكر فى المنتهى فى وجه استحباب إخراج الخمس من هذا المال أن الخمس مطهر للمال المختلط يقينا بالحرام فمحتمل الحرمة أولى بالتطهير به فإن مقتضى الطهارة بالخمس صيرورة المال حلالا واقعيا فلا يبقى حكم الشبهة- كما لا يبقى فى المال المختلط يقينا بعد إخراج الخمس. نعم يمكن الخدشة فى أصل الاستدلال بأن الخمس إنما يطهر المختلط بالحرام حيث إن بعضه حرام و بعضه حلال فكان الشارع جعل الخمس بدل ما فيه من الحرام فمعنى تطهيره تخليصه بإخراج الخمس مما فيه من الحرام فكان مقدار الحلال طاهرا فى نفسه إلا أنه قد تلوث بسبب الاختلاط مع الحرام فصار محكوما بحكم الحرام و هو وجوب الاجتناب فإخراج الخمس مطهر له عن هذه القذارة العرضية و أما المال المحتمل لكونه بنفسه حراما و قذرا ذاتيا فلا معنى لتطهيره بإخراج خمسة بل المناسب لحكم الأصل- حيث جعل الاختلاط قذارة عرضية كون

الحرام قذر العين و لازمه أن المال المحتمل الحرمة غير قابل للطهارة فلا بد من الاجتناب عنه. نعم يمكن أن يستأنس أو يستدل على استحباب الخمس بعد فتوى النهاية التي هي كالرواية ففيها كفاية في الحكم بالاستحباب و كذلك فتوى السرائر مع عدم العمل فيها إلا بالقطعيات: بالموثقة المسئول فيها عن عمل السلطان يخرج فيه الرجل قال ع لا إلا أن لا يقدر على شيء يأكل و يشرب و لا يقدر على حيلة فإن فعل فصار في يده شيء فليبعث بخمسه إلى أهل البيت فإن موردها و إن كان ما يقع في يده بإزاء العمل إلا أن الظاهر عدم الفرق بينه و بين ما يقع في اليد على وجه الجائزة و يمكن أن يستدل له أيضا بما دل على وجوب الخمس في الجائزة مطلقا- و هي عدة أخبار مذكورة في محلها و حيث إن المشهور غير قائلين بوجوب الخمس في الجائزة حملوا تلك الأخبار على الاستحباب ثم إن المستفاد مما تقدم من اعتذار الإمام الكاظم ع من قبول الجائزة بتزويج عزاب الطالبيين لئلا ينقطع نسلهم و من غيره أن الكراهة ترتفع بكل مصلحة هي أهم في نظر الشارع من الاجتناب عن الشبهة و يمكن أن يكون اعتذاره ع إشارة إلى أن لو لا صرفها فيما يصرف فيه المظالم المردودة لما قبلها فيجب أو ينبغي أن يأخذها ثم يصرفها في مصارفها. و هذه الفروع كلها بعد الفراغ عن إباحة أخذ الجائزة و المتفق عليه من صورها صورة عدم العلم بالحرام في ماله أصلا أو العلم بوجود الحرام من كون الشبهة غير محصورة أو محصورة ملحقة بغير المحصورة على ما عرفت

[الحالة الثانية] و إن كانت الشبهة محصورة

اشارة

بحيث تقتضي قاعدة الاحتياط لزوم الاجتناب عن الجميع لقابلية تنجز التكليف بالحرام المعلوم إجمالا فظاهر جماعة المصرح به في المسالك و غيره الحل و عدم لحوق حكم الشبهة المحصورة هنا.

[ظاهر جماعة حلية الجائزة في هذه الحالة]

قال في الشرائع جوائز السلطان الجائر [الظالم] إن علمت حراما بعينها فهو حرام و نحوه عن نهاية الأحكام و الدروس و غيرهما. قال في المسالك التقييد بالعين إشارة إلى جواز أخذها إن علم [إجمالا] أن في أمواله مظالم كما هو مقتضي حال الظالم و لا يكون حكمها حكم المال المختلط بالحرام في وجوب اجتناب الجميع للنص على ذلك انتهى.

[مناقشة القول بالحلية]

أقول ليس في أخبار الباب ما يكون حاكما على قاعدة الاحتياط في الشبهة المحصورة بل هي مطلقة أقصاها كونها من قبيل قولهم ع كل شيء لك حلال أو كل شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال. و قد تقرر حكومة قاعدة الاحتياط على ذلك فلا بد حينئذ من حمل الأخبار على مورد لا- تقتضي القاعدة لزوم الاجتناب عنه كالشبهة غير المحصورة أو المحصورة التي لم يكن كل محتملاتها موردا لابتلاء المكلف- أو على أن ما يتصرف فيه الجائر بالإعطاء يجوز أخذه حملا لتصرفه على الصحيح أو لأن تردد الحرام بين ما ملكه الجائر و بين غيره من قبيل التردد بين ما ابتلي به المكلف و ما لم يبتل به و هو ما لم يعرضه الجائر لتمليكه فلا يحرم قبول ما ملكه لدوران الحرام بينه و بين ما لم يعرضه لتمليكه فالتكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعي غير منجز عليه كما أشرنا إليه سابقا فلو فرضنا موردا خارجا عن هذه الوجوه المذكورة كما إذا أراد أخذ شيء من ماله مقاصة أو أذن له الجائر في أخذ شيء من أمواله على سبيل التخيير أو علم أن المجيز قد أجازه من المال المختلط في اعتقاده بالحرام بناء على أن اليد لا- تؤثر في حل ما كلف ظاهرا بالاجتناب عنه كما لو علمنا أن شخصا أعارنا أحد الثوبين المشتبهين في نظره فإنه لا يحكم بطهارته. فالحكم في هذه الصور بجواز

أخذ بعض ذلک مع العلم بوجود الحرام فیه و طرح قاعدهٔ الاحتیاط فی الشبههٔ المحصورهٔ فی غایهٔ الإشکال بل الضعف.

فلنذکر النصوص الواردهٔ فی هذا المقام و نتکلم فی مقدار شمول کل واحد منها

اشارهٔ

بعد ذکره حتی یعلم عدم

المکاسب، ج۱، ص ۶۹

نهوضها للحکومهٔ علی القاعدهٔ.

[قوله علیه السلام کل شیء فیه حلال و حرام و المناقشهٔ فیه]

فمن الأخبار التی استدل بها فی هذا المقام قول الإمام الصادق ع: کل شیء فیه حلال و حرام فهو لک حلال أبدا حتی تعرف الحرام منه بعینه فتدعه و قوله ع:

کل شیء هو لک حلال حتی تعرف أنه حرام بعینه و لا یخفی أن المستند فی المسألهٔ- لو کان مثل هذا لکان الواجب إما التزام أن القاعدهٔ فی الشبههٔ المحصورهٔ عدم وجوب الاحتیاط مطلقا کما علیه شرذمهٔ من متأخری المتأخرین أو أن مورد الشبههٔ المحصورهٔ من جوائز الظلمهٔ خارج عن عنوان الأصحاب و علی أی تقدیر فهو علی طرف النقیض مما تقدم عن المسالک.

[صحیحهٔ أبی ولاد و المناقشهٔ فیها]

و منها صحیحهٔ أبی ولاد قال: قلت لأبی عبد الله ع ما تری فی رجل یلی أعمال السلطان لیس له مکسب إلا من أعمالهم و أنا أمر به و أنزل علیه فیضیفنی و یحسن إلی و ربما أمر لی بالدراهم و الکسوهٔ و قد ضاق صدری من ذلک فقال لی کل و خذ منها فلک المهنأ و علیه الوزر إلی آخر الخبر. و الاستدلال بها علی المدعی لا یخلو عن نظر لأن الاستشهاد إن کان من حیث حکمه ع بحل مال العامل المجیز للسائل- فلا- یخفی أن الظاهر من هذه الروایهٔ و من غیرها من الروایات حرمهٔ ما یأخذه عمال السلطان بإزاء عملهم له و أن العمل للسلطان من المکاسب المحرمهٔ فالحکم بالحل لیس إلا من حیث احتمال کون ما یعطی من غیر أعیان ما یأخذه من السلطان بل مما اقترضته أو اشتراه فی الذمهٔ و أما من حیث إن ما یقع من العامل بید السائل لکونه من مال السلطان حلال لمن وجده فیتم الاستشهاد لکن فیه مع أن الاحتمال الأول مسقط للاستدلال علی حل المشتبه المحصور الذی تقتضی القاعدهٔ لزوم الاحتیاط فیه لأن الاعتماد حینئذ علی الید کما لو فرض مثله فی غیر الظلمهٔ أن الحکم بالحل علی هذا الاحتمال غیر وجیه إلا علی تقدیر کون المال المذکور من الخراج و المقاسمهٔ المباحین للشیعهٔ إذ لو کان من صلب مال السلطان أو غیره لم یتجه حله لغیر المالک بغیر رضاه لأن المفروض حرمته علی العامل لعدم احترام عمله و کیف کان فالروایهٔ إما من أدلهٔ حل مال السلطان المحمول بحکم الغلبهٔ إلی الخراج و المقاسمهٔ و إما من أدلهٔ حل المأخوذ من المسلم لاحتمال کون المعطی مالکا له و لا اختصاص له بالسلطان أو عماله أو مطلق الظالم أو غیره و أین هذا من المطلب الذی هو حل ما فی ید الجائر مع العلم إجمالا بحرمهٔ بعضه المقتضی مع حصر الشبههٔ للاجتناب عن جمیعه

[روایات أخر]

و مما ذکرنا یظهر الکلام فی مصححهٔ أبی المعزی: أمر بالعامل فیجیزنی بالدراهم آخذها قال نعم قلت و أحج بها قال نعم و روایهٔ

محمد بن هشام: أمر بالعامل فيصلنى بالصلة أقبلها قال نعم قلت و أحج بها قال نعم و حج بها و رواية محمد بن مسلم و زرارة عن أبى جعفر ع: جوائز السلطان ليس بها بأس

[حمل النصوص على الشبهة غير المحصورة]

إلى غير ذلك من الإطلاقات التى لا تشمل من صورة العلم الإجمالى بوجود الحرام إلا الشبهة غير المحصورة.

[محامل أخر للنصوص على فرض شمولها للشبهة المحصورة]

و على تقدير شمولها لصورة العلم الإجمالى مع انحصار الشبهة فلا- تجدى- لأن الحل فيها مستند إلى تصرف الجائر بالإباحة و التمليك و هو محمول على الصحيح مع أنه لو أغمض النظر عن هذا أو رده بشمول الأخبار لما إذا أجاز الجائر من المشتبهات فى نظره بالشبهة المحصورة و لا يجرى هنا أصالة الصحة فى تصرفه فيمكن استناد الحل فيها إلى ما ذكر سابقا من أن تردد الحرام بين ما أباحه الجائر أو ملكه و بين ما بقى تحت يده من الأموال التى لا- دخل فيها للشخص المجاز تردد بين ما ابتلى به المكلف من المشتبهين و بين ما لم يبتل به و لا يجب الاجتناب حينئذ عن شىء منهما من غير فرق بين هذه المسألة و غيرها من موارد الاشتباه مع كون أحد المشتبهين مختصا بابتلاء المكلف به ثم لو فرض نص مطلق فى حل هذه الشبهة مع قطع النظر عن التصرف و عدم الابتلاء بكلا المشتبهين لم ينهض للحكومة على قاعدة الاحتياط فى الشبهة المحصورة كما لا ينهض ما تقدم من قولهم ع كل شىء حلال إلى آخر الحديث. و مما ذكرنا يظهر أن إطلاق الجماعة لحل ما يعطيه الجائر مع عدم العلم بحرمته عينا إن كان شاملا لصورة العلم الإجمالى بوجود حرام فى الجائزة مردد بين هذا و بين غيره مع انحصار الشبهة إنما هو مستند إلى حمل تصرفه على الصحة- أو على عدم الاعتناء بالعلم الإجمالى لعدم ابتلاء المكلف بالجميع لا لكون هذه المسألة خارجة بالنص عن حكم الشبهة المحصورة. نعم قد يخدش فى حل تصرف الظالم على الصحيح- من حيث إنه مقدم على التصرف فيما فى يده من المال المشتمل على الحرام- على وجه عدم المبالاة بالتصرف فى الحرام فهو كمن أقدم على ما فى يده من المال المشتبه المختلط عنده بالحرام و لم يقل أحد بحمل تصرفه حينئذ على الصحيح لكن الظاهر أن هذه الخدشة غير مسموعة عند الأصحاب فإنهم لا يعتبرون فى الحمل على الصحيح احتمال تورع المتصرف عن التصرف الحرام لكونه حراما بل يكتفون باحتمال صدور الصحيح منه و لو لدواع أخرى- . و أما عدم الحمل فيما إذا أقدم المتصرف على الشبهة المحصورة الواقعة تحت يده فلفساد تصرفه فى ظاهر الشرع فلا يحمل على الصحيح الواقعى فتأمل فإن المقام لا يخلو عن إشكال.

[عدم ثبوت ما يدل على إلغاء قاعدة الاحتياط]

و على أى تقدير فلم يثبت من النص و لا الفتوى مع شرائط إعمال قاعدة الاحتياط فى الشبهة المحصورة عدم وجوب الاجتناب فى المقام و إلغاء تلك القاعدة. و أوضح ما فى هذا الباب من عبارات الأصحاب ما فى السرائر حيث قال إن كان يعلم أن فيه شيئا مغصوبا إلا- أنه غير متميز العين بل هو مخلوط فى غيره من أمواله أو غلاته التى يأخذها على جهة الخراج فلا بأس أيضا بشرائه منها و قبول صلته منها لأنها صارت بمنزلة المستهلك لأنه غير قادر على ردها بعينها انتهى. و قريب منها ظاهر عبارة النهاية بدون ذكر التعليل و لا ريب أن الحلى لم يستند فى تجويز أخذ المال المردد إلى النص بل إلى ما زعمه من القاعدة و لا يخفى عدم تماميتها إلا أن يريد بها الشبهة غير المحصورة بقرينة الاستهلاك فتأمل.

و أما الصورة الثالثة أن يعلم تفصيلا حرمة ما يأخذه و لا إشكال فى حرمته حينئذ على الأخذ

إلا أن الكلام فی حكمه إذا وقع فی یده

فنقول علمه بحرمته إما أن یكون قبل وقوعه فی یده و إما أن یكون بعده

[إذا علم بحرمة الجائزة قبل وقوعها فی الید]

فإن كان قبله لم یجز له أن یأخذه بغیر نیة الرد إلی صاحبه سواء أخذه اختیارا أم تقیة لأن أخذه بغیر هذه النیة تصرف لم یعلم رضا صاحبه به و التقیة تتأدی بقصد الرد فإن أخذه بغیر هذه النیة كان غاصبا ترتبت علیه أحكامه و إن أخذه بنیة الرد كان محسنا و كان فی یده أمانة شرعیة

و إن كان العلم بها بعد وقوعه فی یده

كان كذلك و یحتمل قویا الضمان هنا لأنه أخذه بنیة التملك لا بنیة الحفظ و الرد و مقتضی عموم علی الید الضمان. و ظاهر المسالك عدم

المكاسب، ج۱، ص ۷۰

الضمان رأسا مع القبض جاهلا- قال لأنه ید أمانة فتستصحب و حكی موافقته عن العلامة الطباطبائی رحمه الله فی مصابیحه لكن المعروف من المسالك و غیره فی مسألة ترتب الأیدی علی مال الغیر ضمان كل منهم و لو مع الجهل غایة الأمر رجوع الجاهل علی العالم- إذا لم یقدم علی أخذه مضمونا- و لا إشكال عندهم ظاهرا فی أنه لو استمر جهل القابض المتهب إن تلف فی یده كان للمالك الرجوع علیه و لا دافع لهذا المعنی مع حصول العلم بكونه مال الغیر فیستصحب ضمان لا عدمه. و ذكر فی المسالك فیمن استودعه الغاصب مالا مغصوبا أنه یرده إلیه مع الإمكان و لو أخذه منه قهرا ففی الضمان نظر و الذی تقتضیه قواعد الغصب أن للمالك الرجوع علی أیهما شاء و إن كان قرار الضمان علی الغاصب انتهی. و الظاهر أن مورد كلامه ما إذا أخذ الودعی المال من الغاصب جهلا بغصبه ثم تبین له و هو الذی حكم فیه هنا بعدم الضمان لو استرده الظالم المجیز أو تلف بغیر تفریط

و علی أی حال فیجب علی المجاز رد الجائزة- بعد العلم بغصبیتها إلی مالكها أو ولیه

و الظاهر أنه لا خلاف فی كونه فوریا. نعم تسقط بإعلام صاحبه به و ظاهر أدلة وجوب أداء الأمانة وجوب الإقباض و عدم كفایة التخلیة إلا أن یدعی أنها فی مقام حرمة الحبس و وجوب التمكین لا تكلیف الأمین بالإقباض و من هنا ذكر غیر واحد كما عن التذكرة و المسالك و جامع المقاصد أن المراد برد الأمانة رفع الید عنها و التخلیة بینه و بینها و علی هذا فیشكل حملها إلیه لأنه تصرف لم یؤذن فیه إلا إذا كان الحمل مساویا لمكانة الموجود فیه أو أحفظ فإن الظاهر جواز نقل الأمانة الشرعیة من مكان إلی ما لا یكون أدون من الأول فی الحفظ

[هل یجب الفحص عن المغصوب منه]

و لو جهل صاحبه وجب الفحص مع الإمكان لتوقف الأداء الواجب بمعنی التمكین و عدم الحبس علی الفحص- مضافا إلی الأمر به فی الدین المجهول المالك ثم لو ادعاه مدع ففی سماع قول من یدعیه مطلقا لأنه لا معارض له- أو مع الوصف تنزیلا له منزلة اللقطة أو یعتبر الثبوت شرعا للأصل وجوه و یحتمل غیر بعید عدم وجوب الفحص لإطلاق غیر واحد من الأخبار ثم إن المناط صدق اشتغال الرجل بالفحص نظیر ما ذكروه فی تعریف اللقطة

و لو احتاج الفحص إلی بذل مال

كأجرة دلال صائح علیه فالظاهر عدم وجوبه علی الواجد بل یتولاه الحاكم ولایة عن صاحبه- و یخرج عن العین أجرة الدلال ثم یتصدق بالباقی إن لم یوجد صاحبه و یحتمل وجوبه علیه لتوقف الواجب علیه. و ذكر جماعة فی اللقطة أن أجرة التعریف علی الواجد لكن حكی عن التذكرة أنه إن قصد الحفظ دائما یرجع أمره إلی الحاكم لیبذل أجرته من بیت المال أو یستقرض علی المالك أو یبیع بعضها إن رءاه أصلح و استوجه ذلك جامع المقاصد.

ثم إن الفحص لا يتقيد بالسنة

على ما ذكره الأكثر هنا بل حده اليأس و هو مقتضى الأصل- القول بوجوب الفحص سنة فی المال المغصوب إلا أن المشهور كما فی جامع المقاصد أنه إذا أودع الغاصب مال الغصب لم يجز الرد إليه بل يجب رده إلى مالكه فإن جهل عرف سنة ثم يتصدق به عنه

[تأييد ذلك برواية حفص الواردة فی اللص]

و به رواية حفص بن غياث لكن موردها فی من أودعه رجل من اللصوص دراهم أو متاعا و اللص مسلم فهل يرد عليه فقال لا يرده فإن أمكنه أن يرده على صاحبه فعل و إلا كان فی يده بمنزلة اللقطة يصيبها فيعرفها حولا فإن أصاب صاحبها ردها عليه و إلا تصدق بها فإن جاء صاحبها بعد ذلك خير بين الغرم و الأجر فإن اختار الأجر فالأجر له و إن اختار الغرم غرم له و كان الأجر له و قد تعدى الأصحاب من اللص إلى مطلق الغاصب بل الظالم و لم يتعدوا من الوديعة المجهول مالكها إلى مطلق ما يعطيه الغاصب و لو بعنوان غير الوديعة كما فيما نحن فيه. نعم ذكر فی السرائر فيما نحن فيه أنه روى أنه بمنزلة اللقطة ففهم التعدى من الرواية. و ذكر فی السرائر أن إجراء حكم اللقطة فيما نحن فيه ليس ببعيد كما أنه عكس فی النهاية و التحرير فألحقا الوديعة بمطلق مجهول المالك. و الإنصاف أن الرواية يعمل بها فی الوديعة و فيما أخذ من الغاصب بعنوان الحسبة للمالك لا مطلق ما أخذ منه حتى لمصلحة الآخذ فإن الأقوى فيه تحديد التعريف باليأس للأصل بعد اختصاص المخرج عنه بما عدا ما نحن فيه مضافا إلى ما ورد من الأمر بالتصدق بمجهول المالك مع عدم معرفة المالك كما فی الرواية الواردة فی بعض عمال بنی أمية من الأمر بالصدقة بما لا يعرف صاحبه مما يقع فی يده من أموال الناس بغير حق.

ثم الحكم بالصدقة هو المشهور فيما نحن فيه أعنی جوائز الظالم

- و نسبه فی السرائر إلى رواية أصحابنا فهی مرسلة مجبورة بالشهرة المحققة مؤيدة بأن التصدق أقرب طرق الإيصال. و ما ذكره الحلی من إبقائها أمانة فی يده و الوصية بها معرض المال للتلف مع أنه لا يبعد دعوى شهادة حال المالك للقطع برضاه بانتفاعه بماله فی الآخرة على تقدير عدم انتفاعه به فی الدنيا هذا

[الحكم بالصدقة]

و العمدة ما أرسله فی السرائر مؤيدا بأخبار اللقطة و ما فی منزلتها و ببعض الأخبار الواردة فی حكم ما فی يد بعض عمال بنی أمية الشامل بإطلاقه لما نحن فيه من جوائز بنی أمية: حيث قال له ع أخرج من جميع ما اكتسبت فی ديوانهم فمن عرفت منهم رددت عليه ماله و من لم تعرف تصدقت به. و يؤيده أيضا الأمر بالتصدق بما يجتمع عند الصياغين من أجزاء النقدين و ما ورد من الأمر بالتصدق بغلة الوقف المجهول أربابه و ما ورد من الأمر بالتصدق بما يبقى فی ذمة الشخص لأجير استأجره و مثله مصححة يونس: فقلت جعلت فداك كنا مرافقين لقوم بمكة فارتحلنا عنهم و حملنا بعض متاعهم بغير علم و قد ذهب القوم و لا نعرفهم و لا نعرف أوطانهم و قد بقی المتاع عندنا فما نصنع به قال ع تحملونه حتى تحملوه إلى الكوفة قال يونس قلت له لست أعرفهم و لا ندری كيف نسأل عنهم قال بعه و أعط ثمنه أصحابك قلت جعلت فداك أهل الولاية قال نعم.

نعم يظهر من بعض الروايات أن مجهول المالك مال الإمام ع

كرواية داود بن أبی يزيد عن أبی عبد الله قال: قال له رجل إنی قد أصبت مالا و إنی قد خفت فيه على نفسی فلو أصبت صاحبه دفعته إليه و تخلصت منه فقال له أبو عبد الله ع لو أصبته كنت تدفعه إليه فقال إی و الله فقال ع فأنا و الله ما له صاحب غيری قال فاستحلفه أن يدفعه إلى من يأمره قال فحلف قال فاذهب فاقسمه بين إخوانك و لك الأمن مما خفت فيه قال فقسمته بين إخوانی هذا.

[المناقشة فيما ذكر توجيها للحكم بالتصدق]

و أما ما ذكرناه فی وجه التصدق من أنه إحسان و أنه أقرب طرق الإيصال و أن الإذن فيه حاصل بشهادة الحال فلا يصلح شیء منها للتأييد فضلا عن الاستدلال لمنع جواز كل إحسان فی مال الغائب و منع كونه

المكاسب، ج۱، ص ۷۱

أقرب طرق الإيصال بل الأقرب دفعه إلى الحاكم الذى هو ولى الغائب- . و أما شهادة الحال فغير مطردة إذ بعض الناس لا يرضى بالتصدق لعدم يأسه عن وصوله إليه خصوصا إذا كان المالك مخالفا أو ذميا يرضى بالتلف و لا يرضى بالتصدق على الشيعة

فمقتضى القاعدة لو لا ما تقدم من النص هو لزوم الدفع إلى الحاكم

- ثم الحاكم يتبع شهادة حال المالك فإن شهدت برضاه بالصدقة أو بالإمساك عمل عليها و إلا تخير بينهما لأن كلا منهما تصرف لم يؤذن فيه من المالك و لا بد من أحدهما و لا ضمان فيهما و يحتمل قويا تعين الإمساك لأن الشك فى جواز التصدق يوجب بطلانه لأصالة الفساد. و أما بملاحظة ورود النص بالتصدق فالظاهر عدم جواز الإمساك أمانة لأنه تصرف لم يؤذن فيه من المالك و لا الشارع- و يبقى الدفع إلى الحاكم و التصدق- .

[القول بالتخيير بين الصدقة و الدفع إلى الحاكم و المناقشة فيه]

و قد يقال إن مقتضى الجمع بينه و بين دليل ولاية الحاكم- هو التخيير بين الصدقة و الدفع إلى الحاكم فلكل منهما الولاية و يشكل بظهور النص فى تعيين الصدقة. نعم يجوز الدفع إليه من حيث ولايته على مستحقى الصدقة و كونه أعرف بمواقعها

[توجيه أخبار التصدق]

و يمكن أن يقال إن أخبار التصدق واردة فى مقام إذن الإمام بالصدقة- أو محمولة على بيان المصرف فإنك إذا تأملت فى كثير من التصرفات الموقوفة على إذن الحاكم وجدتها واردة فى النصوص على طريق الحكم العام كإقامة البينة و الإحلاف و المقاصة

[مقتضى قاعدة الاحتياط]

و كيف كان فالأحوط خصوصا بملاحظة ما دل على أن مجهول المالك مال الإمام ع مراجعة الحاكم فى الدفع إليه أو استيذانه و يتأكد ذلك فى الدين المجهول المالك إذا الكلى لا يتشخص للغريم إلا بقبض الحاكم الذى هو وليه و إن كان ظاهر الأخبار الواردة فيه ثبوت الولاية للمدين

ثم إن حكم تعذر الإيصال إلى المالك المعلوم تفصيلا حكم جهالة المالك

و تردده بين غير محصورين فى التصدق استقلالا أو بإذن الحاكم كما صرح به جماعة منهم المحقق فى الشرائع و غيره

ثم إن مستحق هذه الصدقة هو الفقير

لأنه المتبادر من إطلاق الأمر بالتصدق

و فى جواز إعطائها للهاشمى قولان

من أنها صدقة مندوبة على المالك و إن وجبت على من هى بيده إلا أنه نائب كالوكيل و الوصى و من أنها مال تعين صرفه بحكم الشارع لا بأمر المالك حتى تكون مندوبة مع أن كونها من المالك غير معلوم فلعلها ممن تجب عليه

ثم إن فى الضمان لو ظهر المالك و لم يرض بالتصدق و عدمه

مطلقا أو بشرط عدم ترتب يد الضمان كما إذا أخذه من الغاصب حسبة لا بقصد التمليك وجوه من أصالة براءة ذمة المتصدق- و أصالة لزوم الصدقة بمعنى عدم انقلابها عن الوجه الذى وقعت عليه- و من عموم ضمان من أتلف. و لا ينافيه إذن الشارع لاحتمال أنه أذن فى التصدق على هذا الوجه- كإذنه فى التصدق باللقطة المضمونة بلا خلاف و بما استودع من الغاصب و ليس هنا أمر مطلق بالتصدق ساكت عن ذكر الضمان حتى يستظهر منه عدم الضمان مع السكوت عنه و لكن يضعف هذا الوجه- بأن ظاهر دليل الإتلاف كونها علة تامة للضمان و ما نحن فيه ليس كذلك- و إيجابه للضمان مراعى بعدم إجازة المالك يحتاج إلى دليل آخر إلا أن يقال إنه ضامن بمجرد التصدق و يرتفع بإجازته فتأمل.

[عدم الضمان فيما لو كان الإتلاف إحسانا إلى المالك]

هـذا مع أن الظـاهر من دليـل الإتلاف اختصاصه بالإتلاف على المالك لا الإتلاف له و الإحسان إليه و المفروض أن الصدقـة إنما قلنا بها لكونها إحسانا و أقرب طرق الإيصال بعـد اليأس من وصول إليه. و أما احتمال كون التصدق مراعى كالفضولى- فمفروض الانتفاء إذ لم يقل أحد برجوع المالك على الفقير مع بقاء العين و انتقال الثواب من شـخص إلى غيره حكم شـرعى و كيف كان فلا مقتضـى للضـمان- و إن كان مجرد الإذن فى الصدقة غير مقتض لعدمه فلا بد من الرجوع إلى الأصل لكن الرجوع إلى أصالة البراءة إنما يصح فيمـا لم تسـبق يـد الضـمان و هو مـا إذا أخـذ المال من الغاصب حسـبة و أما إذا تملكه منه ثم علم بكونه مغصوبا فالأجود استصـحاب الضمان فى هذه الصورة لأن المتيقن هو ارتفاع الضمان بالتصرف الذى يرضى به المالك بعد الاطلاع لا مطلقا.

[الأوجه الضمان مطلقا]

فتبين أن التفصيل بين يد الضمان و غيرها أوفق بالقاعدة لكن الأوجه الضمان مطلقا إما تحكيما للاستصحاب حيث يعارض البراءة و لو بضـميمة عـدم القول بالفصل و إما للمرسلـة المتقدمـة عن السـرائر و إما لاسـتفادة ذلك من خبر الوديعة إن لم نتعد عن مورده إلى ما نحن فيه من جعله بحكم اللقطة لكن يستفاد منه أن الصدقة بهذا الوجه حكم اليأس عن المالك

[متى يثبت الضمان]

ثـم الضـمان هـل يثبـت بمجرد التصـدق و إجـازته رافعـة أو يثبـت بـالرد مـن حينـه أو مـن حين التصـدق وجـوه من دليـل الإتلاف و الاستصحاب و من أصالة عدم الضمان قبل الرد- و من ظاهر الرواية المتقدمة فى أنه بمنزلة اللقطة.

[هل إجازة التصدق حق موروث يرثه الوارث]

و لو مات المالك ففى قيام وارثه مقامه فى إجازة التصـدق و رده وجه قوى لأن ذلك من قبيل الحقوق المتعلقة بتلك الأموال فيورث كغيره من الحقـوق و يحتمـل العـدم لفرض لزوم التصـدق بالنسـبة إلى العين فلا حق لأحـد فيه و المـتيقن من الرجوع إلى القيمـة هو المالك.

[رد المالك بعد موت المتصدق]

و لو مات المتصدق فرد المالك فالظاهر خروج الغرامة من تركته لأنه من الحقوق المالية اللازمة عليه بسبب فعله

[هل يضمن لو دفعه إلى الحاكم و تصدق بعد اليأس]

هذا كله على تقدير مباشـرة المتصدق له و لو دفعه إلى الحاكم فتصدق به بعد اليأس فالظاهر عدم الضـمان لبراءة ذمة الشـخص بالدفع إلى ولى الغـائب و تصرف الولى كتصـرف المولى عليه و يحتمـل الضـمان- لأـن الغرامـة هنا ليست لأجل ضـمان المال و عـدم نفوذ التصـرف الصادر من المتصـدق حتى يفرق بين تصـرف الولى و غيره لثبوت الولايـة للمتصدق فى هذا التصـرف لأن المفروض ثبوت الولايـة له كالحاكم و لـذا لا تسترد العين من الفقير إذا رد المالك فالتصـرف لازم و الغرامة حكم شـرعى تعلقت بالمتصدق كائنا من كان فإذا كان المكلف بالتصـدق هو من وقع فى يده لكونه هو المأيوس و الحاكم وكيلا كان الغرم على الموكل- و إن كان المكلف هو الحاكم لوقوع المال فى يده قبل اليأس عن مالكه فهو المكلف بالفحص ثم التصدق كان الضمان عليه.

و أما الصورة الرابعة- و هو ما علم إجمالا اشتمال الجائزة على الحرام

[صور المسألة]

فإما أن يكون الاشـتباه موجبا لحصول الإشاعـة و الاشتراك و إما أن لا يكون. و على الأول فالقدر و المالك إما معلومان أو مجهولان أو مختلفـان و على الأول فلا إشـكال. و على الثانى فالمعروف إخراج الخمس على تفصـيل مـذكور فى باب الخمس و لو علم القـدر فقد تقدم فى القسم الثالث و لو علم المالك وجب التخلص معه بالمصالحة و على الثانى تتعين القرعة أو البيع و الاشتراك فى الثمن و تفصيل ذلك كله فى كتاب الخمس

[انقسام الأخذ من الظالم بحسب الأحكام الخمسة و انقسام المأخوذ إلى المحرم و الواجب و المكروه]

و اعلم أن أخذ

المكاسب، ج۱، ص ۷۲

ما في يد الظالم ينقسم باعتبار نفس الأخذ إلى الأحكام الخمسة و باعتبار نفس المال إلى المحرم و المكروه و الواجب فالمحرم ما علم كونه من مال الغير مع عدم رضاه بالأخذ و المكروه المال المشتبه و الواجب ما يجب استنقاذه من يده من حقوق الناس حتى أنه يجب على الحاكم الشرعي استنقاذ ما في ذمته من حقوق السادة و الفقراء و لو بعنوان المقاصة بل يجوز ذلك لآحاد الناس خصوصا نفس المستحقين مع تعذر استيذان الحاكم

[ما يتلفه الظالم غصبا يحتسب من ديونه]

و كيف كان فالظاهر أنه لا إشكال في كون ما في ذمته من قيم المتلفات غصبا من جملة ديونه نظير ما استقر في ذمته بقرض أو ثمن مبيع أو صداق أو غيرها. و مقتضى القاعدة كونها كذلك بعد موته فيقدم جميع ذلك على الإرث و الوصية إلا أنه ذكر بعض الأساطين أن ما في يده من المظالم تالفا- لا يلحقه حكم الديون في التقديم على الوصايا و المواريث لعدم انصراف الدين إليه و إن كان منه و بقاء عموم الوصية و الميراث على حاله و للسيرة المأخوذة يدا بيد من مبدإ الإسلام إلى يومنا هذا فعلى هذا لو أوصى بها بعد التلف أخرجت من الثلث و فيه منع عدم الانصراف فإنا لا نجد بعد مراجعة العرف فرقا بين ما أتلفه هذا الظالم عدوانا و بين ما أتلفه نسيانا و لا بين ما أتلفه هذا الظالم عدوانا و بين ما أتلفه شخص آخر من غير الظلمة مع أنه لا إشكال في جريان أحكام الدين عليه في حال حياته من جواز المقاصة من ماله كما هو المنصوص و لعدم تعلق الخمس و الاستطاعة و غير ذلك فلو تم عدم الانصراف لزم إهمال الأحكام المنوطة بالدين وجودا و عدما من غير فرق بين حياته و موته. و ما ادعاه من السيرة فهو ناش من قلة مبالاة الناس كما هو دينهم في أكثر السير التي استمروا عليها و لذا لا يفرقون في ذلك بين الظلمة و غيرهم ممن علموا باشتغال ذمتهم بحقوق الناس من جهة حق السادة و الفقراء أو من جهة العلم بفساد أكثر معاملاتهم و لا في إنفاذ وصايا الظلمة و توريث ورثتهم بين اشتغال ذممهم بعوض المتلفات و أرش الجنايات و بين اشتغالهم بديونهم المستقرة عليهم من معاملاتهم و صدقاتهم الواجبة عليهم و لا بين ما علم المظلوم فيه تفصيلا و بين ما لم يعلم فإنك إذا تتبعت أحوال الظلمة وجدت ما استقر في ذممهم من جهة المعاوضات و المداينات مطلقا أو من جهة خصوص أشخاص معلومين تفصيلا أو مشتبهين في محصور كافيا في استغراق تركتهم المانع من التصرف فيها بالوصية أو الإرث. و بالجملة فالتمسك بالسيرة المذكورة أوهن من دعوى عدم الانصراف السابقة فالخروج بها عن القواعد المنصوصة المجمع عليها غير متوجه.

الثالثة ما يأخذه السلطان المستحل لأخذ الخراج و المقاسمة من الأراضي باسمهما- و من الأنعام باسم الزكاة

اشارة

يجوز أن يقبض منه مجانا أو بالمعاوضة و إن كان مقتضى القاعدة حرمته لأنه غير مستحق لأخذه فتراضيه مع من عليه الحقوق المذكورة في تعيين شيء من ماله لأجلها فاسد- كما إذا تراضى الظالم مع مستأجر دار الغير في دفع شيء إليه عوض الأجرة هذا مع التراضي و أما إذا قهره على أخذ شيء بهذه العنوانات ففساده أوضح

[دعوى الإجماع على جواز شراء ما يأخذه الجائر]

و كيف كان فما يأخذه الجائر باق على ملك المأخوذ منه و مع ذلك يجوز قبضه من الجائر بلا خلاف يعتد به بين الأصحاب و عن

بعض حكاية الإجماع عليه. قال فى محكى لأن الدليل على جواز شراء الثلاثة من التنقيح الجائر و إن لم يكن مستحقا له النصوص الواردة عنهم ع و الإجماع و إن لم يعلم مستنده و يمكن أن يكون مستنده- أن ذلك حق للأئمة ع و قد أذنوا لشيعتهم فى شراء ذلك فيكون تصرف الجائر كتصرف الفضولى إذا انضم إليه إذن المالك انتهى. أقول و الأولى أن يقال إذا انضم إليه إذن متولى الملك كما لا يخفى.

و فى جامع المقاصد أن عليه إجماع فقهاء الإمامية و الأخبار المتواترة عن الأئمة الهداة ع و فى المسالك أطبق عليه علماؤنا و لا نعلم فيه مخالفا و عن المفاتيح أنه لا خلاف فيه و فى الرياض أنه استفاض نقل الإجماع عليه- . و قد تأيدت دعوى هؤلاء بالشهرة المحققة بين و من تأخر عنه

[الاستدلال على الجواز بلزوم الحرج و اختلال النظام من عدمه]

و يدل عليه قبل الإجماع مضافا إلى لزوم الحرج العظيم فى الاجتناب عن هذه الأموال بل اختلال النظام و إلى الروايات المتقدمة لأخذ الجوائز من السلطان خصوصا الجوائز العظام التى لا يحتمل عادة أن تكون من غير الخراج و كان الإمام ع يأبى عن أخذها أحيانا معللا بأن فيها حقوق الأمة

[الاستدلال بالروايات على جواز الشراء من الجائر]

اشارة

روايات عن أبى جعفر ع

منها صحيحة الحذاء

اشارة

قال: سألته عن الرجل منا يشترى من عمال السلطان من إبل الصدقة و غنمها و هو يعلم أنهم يأخذون منهم أكثر من الحق الذى يجب عليهم فقال ما الإبل و الغنم الأمثل الحنطة و الشعير و غير ذلك لا بأس به حتى تعرف الحرام بعينه فيجتنب قلت فما ترى فى متصدق يجيئنا فيأخذ منا صدقات أغنامنا فنقول بعناها فيبيعنا إياها فما ترى فى شرائها منه فقال إن كان قد أخذها و عزلها فلا بأس قيل له فما ترى فى الحنطة و الشعير يجيئنا القاسم فيقسم لنا حظنا و يأخذ حظه فيعزله بكيل فما ترى فى شراء ذلك الطعام منه فقال إن كان قد قبضه بكيل و أنتم حضور فلا بأس بشرائه منهم بغير كيل. دلت هذه الرواية على أن شراء الصدقات من الأنعام و الغلات من عمال السلطان كان مفروغ الجواز عند السائل و إنما سأل أولا عن الجواز مع العلم الإجمالى بحصول الحرام فى أيدى العمال و ثانيا من جهة توهم الحرمة أو الكراهة فى شراء ما يخرج فى الصدقة كما ذكر فى باب الزكاة و ثالثا من جهة كفاية الكيل الأول و بالجملة ففى هذه الرواية سؤالا و جوابا إشعار بأن الجواز كان من الواضحات غير المحتاجة إلى السؤال و إلا لكان أصل الجواز أولى بالسؤال حيث إن ما يأخذونه باسم الزكاة معلوم الحرمة تفصيلا فلا فرق بين أخذ الحق الذى يجب عليهم و بين أخذ أكثر منه. و يكفى قوله ع حتى تعرف الحرام بعينه فى الدلالة على مفروغية حل ما يأخذونه من الحق و أن الحرام هو الزائد و المراد بالحلال هو الحلال بالنسبة إلى من ينتقل إليه و إن كان حراما بالنسبة إلى الجائر الآخذ له بمعنى معاقبته على أخذه و ضمانه و حرمة التصرف فى ثمنه

[دفع ما قیل من أن الروایة مختصة بالشراء]

ففی وصفه ع للمأخوذ بالحلیة- دلالة علی عدم اختصاص الرخصة بالشراء بل یعم جمیع أنواع الانتقال إلی الشخص. فاندفع ما قیل إن الروایة مختصة بالشراء فلیقتصر فی مخالفة القواعد علیه

[مناقشة الفاضل القطیفی و المحقق الأردبیلی و الجواب عنها]

ثم الظاهر من الفقرة الثالثة السؤال و الجواب عن حکم المقاسمة فاعتراض الفاضل القطیفی الذی صنف فی الرد علی رسالة المحقق الکرکی المسماة بقاطعة اللجاج فی حل الخراج رسالة زیف فیها جمیع ما فی الرسالة من أدلة الجواز بعدم دلالة الفقرة الثانیة علی حکم المقاسمة و احتمال کون القاسم هو زارع الأرض- أو وکیله ضعیف جدا و تبعه علی هذا الاعتراض المحقق الأردبیلی و زاد علیه ما سکت هو عنه من عدم دلالة الفقرة الأولی علی حل شراء الزکاة بدعوی أن قوله ع

المکاسب، ج ۱، ص ۷۳

لا بأس حتی تعرف الحرام بعینه لا یدل إلا علی جواز شراء ما کان حلالا بل مشتبها و عدم جواز شراء ما کان معروفا أنه حرام بعینه و لا- یدل علی جواز شراء الزکاة بعینها صریحا. نعم ظاهرها ذلک لکن لا ینبغی الحمل علیه لمنافاته العقل و یمکن أن یکون سبب الإجمال فیه التقیة. و یؤید عدم الحمل علی الظاهر أنه غیر مراد بالاتفاق إذ لیس بحلال ما أخذه الجائر فتأمل انتهی. و أنت خبیر بأنه لیس فی العقل ما یقتضی قبح الحکم المذکور و أی فارق بین هذا و بین ما أحلوه لشیعتهم مما فیه حقوقهم و لا فی النقل إلا عمومات قابلة للتخصیص بمثل هذه الصحیحة و غیرها المشهورة بین الأصحاب روایة و عملا مع نقل الاتفاق عن جماعة و أما الحمل علی التقیة فلا یجوز بمجرد معارضة العمومات کما لا یخفی.

و منها روایة إسحاق بن عمار

قال: سألته عن الرجل یشتری من العامل و هو یظلم قال یشتری منه ما لم یعلم أنه ظلم فیه أحدا. وجه الدلالة أن الظاهر أن الشراء من العامل شراء ما هو عامل فیه و هو الذی یأخذه من الحقوق من قبل السلطان. نعم لو بنی علی المناقشة احتمل أن یرید السائل شراء أملاک العامل منه مع علمه بکونه ظالما غاصبا فیکون سؤالا عن معاملة الظلمة لکنه خلاف الإنصاف و إن ارتکبه صاحب الرسالة.

و منها روایة أبی بکر الحضرمی

قال: دخلت علی أبی عبد الله ع و عنده ابنه إسماعیل فقال ما یمنع ابن أبی سماک أن یخرج شباب الشیعة فیکفونه ما یکفیه الناس و یعطیهم ما یعطی الناس قال ثم قال لی لم ترکت عطاءک قلت مخافة علی دینی قال ما منع ابن أبی سماک أن یبعث إلیک بعطائک أ ما علم أن لک فی بیت المال نصیبا. فإن ظاهره حل ما یعطی من بیت المال عطاء أو أجرة للعمل فیما یتعلق به بل قال المحقق الکرکی إن هذا الخبر نص فی الباب لأنه ع بین أن لا خوف علی السائل فی دینه لأنه لم یأخذ إلا نصیبه من بیت المال و قد ثبت فی الأصول تعدی الحکم بتعدی العلة المنصوصة انتهی و إن تعجب منه الأردبیلی رحمه الله فقال أنا ما فهمت منه دلالة ما و ذلک لأن غایته ما ذکر و قد یکون الشیء من بیت المال [و] یجوز أخذه و إعطاؤه للمستحقین بأن یکون منذورا أو وصیة لهم بأن یعطیهم ابن أبی سماک و غیر ذلک انتهی. و قد تبع فی ذلک صاحب الرسالة حیث قال إن الدلیل لا إشعار فیه بالخراج. أقول الإنصاف أن الروایة

ظاهرة فی حل ما فی بیت المال مما یأخذه الجائر.

و منها الأخبار الواردة فی أحکام تقبل الخراج من السلطان

اشارة

علی وجه یستفاد من بعضها کون أصل التقبل مسلم الجواز عندهم.

و منها صحیحة الحلبی

عن أبی عبد الله ع فی جملة الحدیث قال: لا بأس بأن یتقبل الرجل الأرض و أهلها من السلطان و عن مزارعة أهل الخراج بالنصف و الربع و الثلث قال نعم لا بأس به و قد قبل رسول الله ص خیبر أعطاها الیهود حیث فتحت علیه بالخبر و الخبر هو النصف

و منها الصحیح عن إسماعیل بن الفضل الهاشمی

عن أبی عبد الله ع قال: سألته فی الرجل یتقبل خراج الرجال و جزیة رءوسهم و خراج النخل و الشجر و الآجام و المصائد و السمک و الطیر و هو لا یدری لعل هذا لا یکون أبدا أو یکون أ یشتریه أو فی أی زمان یشتریه یتقبل منه فقال إذا علمت أن من ذلک شیئا واحدا قد أدرک فاشتره و تقبل به.

و نحوها الموثق المروی فی الکافی و التهذیب عن إسماعیل بن الفضل الهاشمی

بأدنی تفاوت.

و روایة الفیض بن المختار

قال: قلت لأبی عبد الله ع جعلت فداک ما تقول فی الأرض أتقبلها من السلطان ثم أؤاجرها من أکرتی علی أن ما أخرج الله تعالی منها من شیء کان لی من ذلک النصف أو الثلث بعد حق السلطان قال لا بأس کذلک أعامل أکرتی
إلی غیر ذلک من الأخبار الواردة فی باب قبالة الأرض و استیجار أرض الخراج من السلطان ثم إجارتها للزارع بأزید من ذلک

و قد یستدل بروایات أخری لا تخلو عن قصور فی الدلالة

منها الصحیح عن جمیل بن صالح

قال: أرادوا بیع تمر عین أبی زیاد فأردت أن أشتریه فقلت لا حتی أستأذن أبا عبد الله ع فسألت معاذا أن یستأمره فسأله فقال قل له فلیشتره فإنه إن لم یشتره اشتراه غیره و دلالته مبنیة علی کون عین أبی زیاد من الأملاک الخراجیة و لعلها من الأملاک المغصوبة من الإمام أو غیره الموقوف اشتراء حاصلها علی إذن الإمام ع و یظهر من بعض الأخبار أن عین أبی زیاد کانت ملکا لأبی عبد الله ع.

و منها صحیحة عبد الرحمن بن الحجاج

قال: قال لی أبو الحسن موسی ع ما لک لا تدخل مع علی فی شراء الطعام إنی أظنک ضیقا قال قلت نعم فإن شئت وسعت علی قال اشتره. و بالجملة ففی الأخبار المتقدمة غنی عن ذلک

و ینبغی التنبیه علی أمور

الأول أن ظاهر عبارات الأکثر بل الکل أن الحکم مختص بما یأخذه السلطان

فقبل أخذه الخراج لا یجوز المعاملة علیه بشراء ما فی ذمة مستعمل الأرض أو الحوالة علیه و نحو ذلک و به صرح السید العمید فیما حکی من شرحه علی النافع حیث قال إنما یحل ذلک بعد قبض السلطان أو نائبه و لذا قال المصنف یأخذه انتهی. لکن صریح جماعة عدم الفرق بل صرح المحقق الثانی بالإجماع- علی عدم الفرق بین القبض و عدمه و فی الریاض صرح بعدم الخلاف و هذا هو الظاهر من الأخبار المتقدمة الواردة فی قبالة الأرض و جزیة الرءوس حیث دلت علی أنه یحل ما فی ذمة مستعمل الأرض من الخراج لمن تقبل الأرض من السلطان. و الظاهر من الأصحاب فی باب المساقاة- حیث یذکرون أن خراج السلطان علی مالک الأشجار إلا أن یشترط خلافه إجراء ما یأخذه العادل فی إبراء ذمة مستعمل الأرض- الذی استقر علیه أجرتها بأداء غیره بل ذکروا فی المزارعة أیضا أن خراج الأرض کما فی کلام الأکثر أو الأرض الخراجیة کما فی الغنیة و السرائر علی مالکها و إن کان یشکل توجیهه من جهة عدم مالک للأراضی الخراجیة و کیف کان فالأقوی أن المعاملة علی الخراج جائزة و لو قبل قبضها. و أما تعبیر الأکثر بما یأخذه فالمراد به إما الأعم مما یبنی علی أخذه و لو لم یأخذه فعلا و إما المأخوذ فعلا لکن الوجه فی تخصیص العلماء العنوان به جعله کالمستثنی من جوائز السلطان التی حکموا بوجوب ردها علی مالکها إذا علمت حراما بعینها فافهم- . و یؤید الثانی سیاق کلام بعضهم حیث یذکرون هذه المسألة عقیب مسألة الجوائز خصوصا عبارة القواعد حیث صرح بتعمیم الحکم بقوله و إن عرفت أربابه فافهم. و یؤید الأول أن المحکی عن الشهید عن حواشیه علی القواعد أنه علق علی قول العلامة أن الذی یأخذه الجائر إلی آخر قوله و إن لم یقبضها الجائر انتهی.

الثانی [هل للجائر سلطنة علی أخذ الخراج فلا یجوز منعه منه]

اشارة

هل یختص الخراج من حیث الخروج عن قاعدة کونه مالا مغصوبا محرما بمن ینتقل إلیه فلا استحقاق للجائر فی أخذه أصلا فلم یمض الشارع من هذه المعاملة إلا حل ذلک

المکاسب، ج ۱، ص ۷۴

للمنتقل إلیه أو یکون الشارع قد أمضی سلطنة الجائر علیه فیکون منعه عنه أو عن بدله المعوض عنه فی العقد معه حراما

صریح الشهیدین و المحکی عن جماعة ذلک

. قال المحقق الکرکی فی رسالته ما زلنا نسمع من کثیر ممن عاصرناهم و لا سیما شیخنا الأعظم الشیخ علی بن هلال رحمه الله أنه لا یجوز لمن علیه الخراج سرقته و لا جحوده و لا منعه و لا شیء منه- لأن ذلک حق واجب علیه انتهی و فی المسالک فی باب الأرضین- و ذکر الأصحاب أنه لا یجوز لأحد جحدها و لا منعها و لا التصرف فیها بغیر إذنه- بل ادعی بعضهم الاتفاق علیه انتهی و فی آخر کلامه أیضا أن ظاهر الأصحاب أن الخراج و المقاسمة لازم للجائر حیث یطلبه أو یتوقف علی إذنه انتهی و علی هذا عول

بعض الأساطين فى شرحه على القواعد حيث قال و تقوى حرمة سرقة الحصة و خيانتها و الامتناع من تسليم ثمنها بعد شرائها إلى الجائر و إن حرمت عليه و دخل تسليمها فى الإعانة على الإثم فى البداية أو الغاية لنص الأصحاب على ذلك و دعوى الإجماع عليه انتهى أقول إن أريد منع الحصة مطلقا فتصرف فى الأرض من دون أجرة فله وجه لأنها ملك المسلمين فلا بد لها من أجرة تصرف فى مصالحهم و إن أريد منعها من خصوص الجائر فلا دليل على حرمته لأن اشتغال ذمة مستعمل الأرض بالأجرة لا يوجب دفعها إلى الجائر بل يمكن القول بأنه لا يجوز مع التمكن لأنه غير مستحق فيسلم إلى العادل أو نائبه الخاص أو العام و مع التعذر يتولى صرفه فى المصالح حسبة

مع أن فى بعض الأخبار ظهورا فى جواز الامتناع

مثل صحيحة زرارة:

اشترى ضريس بن عبد الملك و أخوه أرزا من هبيرة بثلاثمائة ألف درهم قال قلت له ويلك أو ويحك انظر إلى خمس هذا المال فابعث به إليه و احتبس الباقى قال فأبى على و أدى المال و قدم هؤلاء فذهب أمر بنى أمية قال فقلت ذلك لأبى عبد الله ع فقال مبادرا للجواب هو له هو له فقلت له إنه أداها فعض على إصبعه فإن أوضح محامل هذا الخبر أن يكون الأرز من المقاسمة و أما حمله على كونه من الناصب أعنى هبيرة أو بعض بنى أمية فيكون دليلا على حل مال الناصب بعد إخراج خمسة كما استظهرها فى الحدائق فقد ضعف فى محله بمنع هذا الحكم و مخالفته لاتفاق أصحابنا كما حقق فى باب الخمس و إن ورد بها غير واحد من الأخبار و أما الأمر بإخراج الخمس فى هذه الرواية فلعله من جهة اختلاط مال المقاسمة بغيره من وجوه الحرام فيجب تخميسه أو من جهة احتمال اختلاطه بالحرام فيستحب تخميسه كما تقدم فى جوائز الظلمة.

و ما روى: من أن على بن يقطين قال له الإمام [أبو الحسن موسى] ع إن كنت و لا بد فاعلا فاتق أموال الشيعة

و [قال فأخبرنى على] أنه كان يجبيها من الشيعة علانية و يردها عليهم فى السر

قال المحقق الكركى فى قاطعة اللجاج

إنه يمكن أن يكون المراد به ما يجعل عليهم من وجوه الظلم المحرمة و يمكن أن يراد به وجوه الخراج و المقاسمات و الزكوات لأنها و إن كانت حقا عليهم لكنها ليست حقا للجائر فلا يجوز جمعه لأجله إلا عند الضرورة و ما زلنا نسمع من كثير ممن عاصرناهم و لا سيما شيخنا الأعظم إلى آخر ما تقدم نقله عنه عن مشايخه

[مناقشة كلام المحقق الكركى]

أقول ما ذكره من الحمل على وجوه الظلم المحرمة مخالف لظاهر العام فى قول الإمام ع فاتق أموال الشيعة فالاحتمال الثانى أولى لكن بالنسبة إلى ما عدا الزكوات لأنها كسائر وجوه الظلم المحرمة خصوصا بناء على عدم الاجتزاء بها عن الزكاة الواجبة لقوله ع: إنما هؤلاء قوم غصبوكم أموالكم و إنما الزكاة لأهلها و قوله ع: لا تعطوهم شيئا ما استطعتم فإن المال لا ينبغى أن يزكى مرتين. و فيما ذكره المحقق من الوجه الثانى- دلالة على أن مذهبه ليس وجوب دفع الخراج و المقاسمة إلى خصوص الجائر و جواز منعه عنه و إن نقل بعد عن مشايخه فى كلامه المتقدم ما يظهر منه خلاف ذلك- لكن يمكن بل لا يبعد أن يكون مراد مشايخه المنع عن سرقة الخراج أو جحوده رأسا حتى عن نائب العادل لا منعه عن خصوص الجائر مع دفعه إلى نائب العادل أو صرفه حسبة فى وجوه بيت

المال كما يشهد لذلک تعليل المنع بكونه حقا واجبا عليه فإن وجوبه عليه إنما يقتضى حرمة منعه رأسا لا عن خصوص الجائر لأنه ليس حقا واجبا له. و لعل ما ذكرناه هو مراد المحقق حيث نقل هذا المذهب عن مشايخه رحمهم الله بعد ما ذكره من التوجيه المتقدم بلا فصل من دون إشعار بمخالفته لذلک الوجه و مما يؤيد ذلک أن المحقق المذكور بعد ما ذكر أن هذا يعنى حل ما يأخذه الجائر من الخراج و المقاسمة مما وردت به النصوص و أجمع عليه الأصحاب بل المسلمون قاطبة قال فإن قلت فهل يجوز أن يتولى من له النيابة حال الغيبة ذلک أعنى الفقيه الجامع للشرائط قلنا لا نعرف للأصحاب فى ذلک تصريحا لكن من جوز للفقهاء حال الغيبة تولى استيفاء الحدود و غير ذلک من توابع منصب الإمامة ينبغى له تجويز ذلک بطريق أولى- و لا سيما المستحقون لذلک موجودون فى كل عصر- و من تأمل فى أقوال كبراء علمائنا الماضين مثل علم الهدى و علم المحققين نصير الملة و الدين و بحر العلوم جمال الملة و الدين العلامة و غيرهم نظر متأمل منصف لم يشک فى أنهم كانوا يسلكون هذا المسلک و ما كانوا يودعون فى كتبهم إلا ما يعتقدون صحته انتهى. و حمل ما ذكره من تولى الفقيه على صورة عدم تسلط الجائر خلاف الظاهر و أما قوله و من تأمل إلى آخره فهو استشهاد على أصل المطلب- و هو حل ما يؤخذ من السلطان من الخراج على وجه الاتهاب و من الأراضى على وجه الانقطاع و لا دخل له بقوله فإن قلت قلنا أصلا فإن علماءنا المذكورين و غيرهم لم يعرف منهم الاستقلال على أراضى الخراج بغير إذن السلطان.

[ما قاله الشهيد فى حرمة منع الخراج و توجيهه]

و ممن يتراءى منه القول بحرمة منع الخراج عن خصوص الجائر شيخنا الشهيد فى الدروس حيث قال يجوز شراء ما يأخذه الجائر باسم الخراج و المقاسمة و الزكاة و إن لم يكن مستحقا له ثم قال و لا يجب رد المقاسمة و شبهها على المالک و لا يعتبر رضاه و لا يمنع تظلمه من الشراء و كذا لو علم أن العامل يظلم إلا أن يعلم الظلم بعينه نعم يكره معاملة الظلمة و لا يحرم لقول الإمام الصادق ع: كل شىء فيه حلال و حرام فهو حلال حتى تعرف الحرام بعينه و لا فرق بين قبض الجائر إياها أو وكيله و بين عدم القبض فلو أحاله بها و قبل الثلاثة- أو وكله فى قبضها أو باعها و هى فى يد المالک أو فى ذمته جاز التناول و يحرم على المالک المنع- و كما يجوز الشراء تجوز سائر المعاوضات و الوقف و الهبة و الصدقة و لا يحل تناولها بغير ذلک انتهى لكن الظاهر من قوله و يحرم على المالک المنع أنه عطف على قوله جاز التناول فيكون من أحكام الإحالة بها و التوكيل و البيع فالمراد منع المالک المحال و

المشترى عنها و هذا لا إشكال فيه لأن اللازم من فرض صحة الإحالة و الشراء تملک المحال و المشترى فلا يجوز منعهما عن ملكهما. و أما قوله رحمه الله و لا يحل تناولها بغير ذلک فلعل المراد به ما تقدم فى كلام مشايخ الكركى من إرادة تناولها بغير إذن أحد حتى الفقيه النائب عن السلطان العادل و قد عرفت أن هذا مسلم فتوى و نصا- و أن الخراج لا يسقط من مستعملى أراضى المسلمين ثم إن ما ذكره من جواز الوقف لا يناسب ذكره فى جملة التصرفات فيما يأخذه الجائر و إن أراد وقف الأرض المأخوذة منه إذا نقلها السلطان إليه لبعض مصالح المسلمين فلا يخلو عن إشكال

[توجيه كلام الشهيد الثانى فى حرمة منع الخراج]

و أما ما تقدم من المسالک من نقل الاتفاق على عدم جواز المنع عن الجائر و الجحود فالظاهر منه أيضا ما ذكرناه من جحود الخراج و منعه رأسا لا عن خصوص الجائر مع تسليمه إلى الفقيه النائب عن العادل فإنه رحمه الله بعد ما نقلنا عنه من حكاية الاتفاق قال بلا فصل و هل يتوقف التصرف فى هذا القسم- على إذن الحاكم الشرعى إذا كان متمكنا من صرفها على وجهها بناء على كونه نائبا عن المستحق- و مفوضا إليه ما هو أعظم من ذلک الظاهر ذلک و حينئذ يجب عليه صرف حاصلها فى مصالح المسلمين و مع عدم

التمكن أمرها إلى الجائر. و أما جواز التصرف فيها كيف اتفق لكل واحد من المسلمين فبعيد جدا بل لم أقف على قائل به لأن المسلمين بين قائل بأولوية الجائر و توقف التصرف على إذنه و بين مفوض الأمر إلى الإمام ع و مع غيبته يرجع الأمر إلى نائبه فالتصرف بدونهما لا دليل عليه انتهى. و ليس مراده رحمه الله من التوقف التوقف على إذن الحاكم بعد الأخذ من الجائر و لا خصوص صورة عدم استيلاء الجائر على الأرض كما لا يخفى

و كيف كان فقد تحقق مما ذكرناه أن غاية ما دلت عليه النصوص و الفتاوى كفاية إذن الجائر فى حل الخراج

و كون تصرفه بالإعطاء و المعاوضة و الإسقاط و غير ذلك نافذا و أما انحصاره بذلك فلم يدل عليه دليل و لا أمارة بل لو نوقش فى كفاية تصرفه فى الحلية و عدم توقفها على إذن الحاكم الشرعى مع التمكن بناء على أن الأخبار الظاهرة فى الكفاية منصرفة إلى الغالب من عدم تيسر استيذان الإمام ع أو نائبه أمكن ذلك إلا أن المناقشة فى غير محلها لأن المستفاد من الأخبار الإذن العام من الأئمة الأطهار ع بحيث لا يحتاج بعد ذلك إلى إذن خاص فى الموارد الخاصة منهم ع و لا من نوابهم

[عدم نفوذ إذن الجائر فيما لا تسلط له عليه]

هذا كله مع استيلاء الجائر على تلك الأرض و التمكن من استيذانه و أما مع عدم استيلائه على أرض خراجية لقصور يده عنها لعدم انقياد أهلها له ابتداء أو طغيانهم عليه بعد السلطنة عليهم فالأقوى خصوصا مع عدم الاستيلاء ابتداء عدم جواز استيذانه و عدم مضى إذنه فيها كما صرح به بعض الأساطين حيث قال بعد بيان أن الحكم مع حضور الإمام مراجعته أو مراجعة الجائر مع التمكن و أما مع فقد سلطان الجور أو ضعفه عن التسلط أو عدم التمكن من مراجعته فالواجب الرجوع إلى الحاكم الشرعى إذ ولاية الجائر إنما ثبتت على من دخل فى قسم رعيته حتى يكون فى سلطانه و يكون مشمولا لحفظه من الأعداء و حمايته فمن بعد عن سلطانهم أو كان على الحد فيما بينهم أو يقوى عليهم فخرج عن مأموريتهم فلا يجرى عليه حكمهم اقتصارا على المقطوع به من الأخبار و كلام الأصحاب فى قطع الحكم بالأصول و القواعد و تخصيص ما دل على المنع عن الركون إليهم و الانقياد لهم.

الثالث [هل يحل ما يعتقده الجائر خراجيا و إن كان عندنا من الأنفال أم يثبت حق الاختصاص]

أن ظاهر الأخبار و إطلاق الأصحاب حل الخراج و المقاسمة المأخوذين من الأراضى التى يعتقد الجائر كونها خراجية و إن كانت عندنا من الأنفال و هو الذى يقتضيه نفى الحرج. نعم مقتضى بعض أدلتهم و بعض كلماتهم هو الاختصاص فإن العلامة قد استدل فى كتبه على حل الخراج و المقاسمة بأن هذا مال لا يملكه الزارع و لا صاحب الأرض بل هو حق الله عز و جل أخذه غير مستحقة فبرأت ذمته و جاز شراؤه و هذا الدليل و إن كان فيه ما لا يخفى من الخلل إلا أنه كاشف عن اختصاص محل الكلام بما كان من الأراضى التى لها حق على الزارع و ليست الأنفال كذلك لكونها مباحة للشيعة. نعم لو قلنا بأن غيرهم يجب عليه أجرة الأرض كما لا يبعد أمكن تحليل ما يأخذه منهم الجائر بالدليل المذكور لو تم و مما يظهر منه الاختصاص ما تقدم من الشهيد و مشايخ المحقق الثانى من حرمة جحود الخراج و المقاسمة معللين ذلك بأن ذلك حق عليه فإن الأنفال لا حق و لا أجرة فى التصرف فيها و كذا ما تقدم من التنقيح حيث ذكر بعد دعوى الإجماع على الحكم أن تصرف الجائر فى الخراج و المقاسمة من قبيل تصرف الفضولى إذا أجاز المالك. و الإنصاف أن كلمات الأصحاب بعد التأمل فى أطرافها ظاهرة فى الاختصاص بأراضى المسلمين خلافا لما استظهره المحقق الكركى قدس سره من كلمات الأصحاب و إطلاق الأخبار مع أن الأخبار أكثرها لا عموم فيها و لا إطلاق- . نعم بعض الأخبار الواردة فى المعاملة على الأراضى الخراجية التى جمعها صاحب الكفاية شاملة لمطلق الأرض المضروب عليها الخراج من السلطان. نعم لو

فرض أنه ضرب الخراج على ملك غير الإمام أو على ملك الإمام لا بالإمامة أو على الأراضى التى أسلم أهلها عليها طوعا لم يدخل فى منصرف الأخبار قطعا و لو أخذ الخراج من الأرض المجهولة المالك معتقدا لاستحقاقه إياها ففيه وجهان.

الرابع ظاهر الأخبار و منصرف كلمات الأصحاب الاختصاص بالسلطان المدعى للرئاسة العامة و عماله

اشارة

الرابع ظاهر الأخبار و منصرف كلمات الأصحاب الاختصاص بالسلطان المدعى للرئاسة العامة و عماله
فلا يشمل من تسلط على قرية أو بلدة خروجا على سلطان الوقت فيأخذ منهم حقوق المسلمين. نعم ظاهر الدليل المتقدم من العلامة شموله له لكنك عرفت أنه قاصر عن إفادة المدعى كما أن ظاهره عدم الفرق بين السلطان المخالف المعتقد لاستحقاق أخذ الخراج و المؤمن و الكافر و إن اعترفا بعدم الاستحقاق إلا أن ظاهر الأخبار الاختصاص بالمخالف

و المسألة مشكلة

من اختصاص موارد الأخبار بالمخالف المعتقد لاستحقاق أخذه و لا عموم فيها لغير المورد فيقتصر فى مخالفة القاعدة عليه و من لزوم الحرج- و دعوى الإطلاق فى بعض الأخبار المتقدمة مثل قوله ع فى صحيحة الحلبى: لا- بأس بأن يتقبل الرجل الأرض و أهلها من السلطان و قوله ع فى صحيحة محمد بن مسلم: كل أرض دفعها إليك سلطان فعليك فيما أخرج الله منها الذى قاطعك عليه و غير ذلك

[دفع بعض وجوه الإشكال]

و يمكن أن يرد لزوم الحرج بلزومه على كل تقدير لأن المفروض أن السلطان المؤمن خصوصا فى هذه الأزمنة
المكاسب، ج ۱، ص ۷۶
يأخذ الخراج عن كل أرض و لو لم تكن خراجية و أنهم يأخذون كثيرا من وجوه الظلم المحرمة منضما إلى الخراج و ليس الخراج ممتازا عندهم عن سائر ما يأخذونه ظلما من العشور و سائر ما يظلمون به الناس كما لا يخفى على من لاحظ سيرة عمالهم فلا بد إما من الحكم بحل ذلك كله لدفع الحرج و إما من الحكم بكون ما فى يد السلطان و عماله من الأموال المجهولة المالك و أما الإطلاقات فهى مضافا إلى إمكان دعوى انصرافها إلى الغالب كما فى المسالك مسوقة لبيان حكم آخر كجواز إدخال أهل الأرض الخراجية فى تقبل الأرض فى صحيحة الحلبى لدفع توهم حرمة ذلك كما يظهر من أخبار أخرى- و كجواز أخذ أكثر مما تقبل به الأرض من السلطان فى رواية الفيض بن المختار و كغير ذلك من أحكام قبالة الأرض و استيجارها فيما عداها من الروايات. و الحاصل أن الاستدلال بهذه الأخبار على عدم البأس بأخذ أموالهم- مع اعترافهم بعدم الاستحقاق مشكل

[ما يدل على عدم شمول كلمات الأصحاب للجائر المؤمن]

و مما يدل على عدم شمول كلمات الأصحاب أن عنوان المسألة فى كلامهم ما يأخذه الجائر لشبهة المقاسمة أو الزكاة كما فى المنتهى أو باسم الخراج و المقاسمة كما فى غيره. و ما يأخذه الجائر المؤمن ليس لشبهة الخراج و المقاسمة لأن المراد بشبهتهما- شبهه استحقاقهما الحاصلة فى مذهب العامة نظير شبهه تملك سائر ما يأخذون مما لا يستحقون لأن مذهب الشيعة أن الولاية فى

الأراضى الخراجية إنما هى للإمام أو نائبه الخاص أو العام فما يأخذه الجائر المعتقد لذلك- إنما هو شيء يظلم به فى اعتقاده معترفا بعدم براءة ذمة زارع الأرض من أجرتها شرعا نظير ما يأخذه من الأملاك الخاصة التى لا خراج عليها أصلا و لو فرض حصول شبهه الاستحقاق لبعض سلاطين الشيعة من بعض الوجوه لم يدخل ذلك فى عناوين الأصحاب قطعا لأن مرادهم من الشبهة الشبهة من حيث المذهب التى أمضاها الشارع للشيعة لا الشبهة فى نظر شخص خاص لأن الشبهة الخاصة إن كانت عن سبب صحيح كاجتهاد أو تقليد فلا إشكال فى حليته له و استحقاقه للآخذ بالنسبة إليه و إلا كانت باطلة غير نافذة فى حق أحد.

[ما يؤيد عدم شمول الكلمات للجائر الموافق]

و الحاصل أن آخذ الخراج و المقاسمة لشبهة الاستحقاق فى كلام الأصحاب ليس إلا الجائر المخالف و مما يؤيده أيضا عطف الزكاة عليها مع أن الجائر الموافق لا يرى لنفسه ولاية جباية الصدقات و كيف كان فالذى أتخيل أنه كلما ازداد المنصف المتأمل فى كلماتهم يزداد له هذا المعنى وضوحا فما أطنب به بعض فى دعوى عموم النص و كلمات الأصحاب مما لا ينبغى أن يغتر به

[تفسير الفاضل القطيفى للجائر]

و لأجل ما ذكرنا و غيره فسر صاحب إيضاح النافع- الجائر [الواقع] فى عبارة النافع بالمخالف فالقول بالاختصاص كما استظهره فى المسالك و جزم به فى إيضاح النافع و جعله الأصح فى الرياض لا يخلو عن قوة.

[لزوم مراجعة الحاكم الشرعى]

فينبغى فى الأراضى التى بيد الجائر الموافق فى المعاملة على عينها أو على ما يؤخذ عليها مراجعة الحاكم الشرعى

و لو فرض ظهور سلطان مخالف لا يرى نفسه مستحقا لجباية تلك الوجوه

و إنما أخذ ما يأخذ نظير ما يأخذه على غير الأراضى الخراجية من الأملاك الخاصة فهو أيضا غير داخل فى منصرف الأخبار و لا فى كلمات الأصحاب فحكمه حكم السلطان الموافق

و أما السلطان الكافر

فلم أجد فيه نصا. و ينبغى لمن تمسك بإطلاق النص و الفتوى التزام دخوله فيهما لكن الإنصاف انصرافهما إلى غيره مضافا إلى ما تقدم فى السلطان الموافق من اعتبار كون الأخذ بشبهة الاستحقاق و قد تمسك فى ذلك بعض بنفى السبيل للكافر على المؤمن فتأمل.

الخامس الظاهر أنه لا يعتبر فى حل الخراج المأخوذ أن يكون المأخوذ منه ممن يعتقد استحقاق الأخذ للآخذ

فلا فرق حينئذ بين المؤمن و المخالف و الكافر لإطلاق بعض الأخبار المتقدمة- و اختصاص بعضها الآخر بالمؤمن كما فى روايتى الحذاء و إسحاق بن عمار و بعض روايات قبالة الأراضى الخراجية و لم يستبعد بعض اختصاص الحكم بالمأخوذ من معتقد استحقاق الأخذ مع اعترافه بأن ظاهر الأصحاب التعميم و كأنه أدخل هذه المسألة يعنى مسألة حل الخراج و المقاسمة فى القاعدة المعروفة من إلزام الناس بما ألزموا به أنفسهم و وجوب المضى معهم فى أحكامهم على ما يشهد به تشبيه بعضهم ما نحن فيه باستيفاء الدين من الذمى من ثمن ما باعه من الخمر و الخنزير و الأقوى أن المسألة أعم من ذلك و أن الممضى فيما نحن فيه تصرف الجائر فى تلك

الأراضی مطلقا.

السادس لیس للخراج قدر معین

اشارة

بل المناط فیه ما تراضی فیه السلطان و مستعمل الأرض لأن الخراج هی أجرة الأرض فیناط برضا الموجر و المستأجر. نعم لو استعمل أحد الأرض قبل تعیین الأجرة تعین علیه أجرة المثل و هی مضبوطة عند أهل الخبرة و أما قبل العمل فهو تابع لما یقع التراضی علیه و نسب ما ذکرناه إلی ظاهر الأصحاب و یدل علیه قول أبی الحسن ع فی مرسلة حماد بن عیسی: و الأرضون التی أخذت عنوة بخیل أو رکاب فهی موقوفة متروکة فی یدی من یعمرها و یحییها و یقوم علیها علی ما صالحهم الوالی- علی قدر طاقتهم من الحق الخراج النصف أو الثلث أو الثلثین علی قدر ما یکون لهم صلاحا و لا یضرهم إلی آخر الحدیث.

حکم ما إذا کان الخراج المجعول مضرا بحال المزارعین]

و یستفاد منه أنه إذا جعل علیهم من الخراج أو المقاسمة ما یضر بهم لم یجز ذلک کالذی یؤخذ من بعض مزارعی بعض بلادنا بحیث لا یختار الزارع الزراعة من کثرة الخراج فیجبرونه علی الزراعة و حینئذ ففی حرمة کل ما یؤخذ أو المقدار الزائد علی ما تضر الزیادة علیه وجهان. و حکی عن بعض أنه یشترط أن لا- یزید علی ما کان یأخذه المتولی له الإمام العادل إلا برضاه و التحقیق أن مستعمل الأرض بالزرع و الغرس إن کان مختارا فی استعمالها فمقاطعه الخراج و المقاسمة باختیاره و اختیار الجائر فإذا تراضیا علی شیء فهو الحق قلیلا کان أو کثیرا و إن کان لا بد من استعمال الأرض لأنها کانت مزرعة له مدة سنین و یتضرر بالارتحال عن تلک القریة إلی غیرها فالمناط ما ذکر فی المرسلة من عدم کون المضروب علیهم مضرا بأن لا یبقی لهم بعد أداء الخراج ما یکون بإزاء ما أنفقوا علی الزرع من المال و بذلوا له من أبدانهم الأعمال.

السابع ظاهر إطلاق الأصحاب- أنه لا یشترط فیمن یصل إلیه الخراج [الاستحقاق]

اشارة

أو الزکاة من السلطان علی وجه الهدیة أو یقطعه الأرض الخراجیة إقطاعا أن یکون مستحقا له- و نسبه الکرکی فی رسالته إلی إطلاق الأخبار و الأصحاب و لعله أراد إطلاق ما دل علی حل جوائز السلطان و عماله مع کونها غالبا من بیت المال- و إلا فما استدلوا به لأصل المسألة إنما هی الأخبار الواردة فی جواز ابتیاع الخراج و المقاسمة و الزکاة و الواردة فی حل تقبل الأرض الخراجیة من السلطان و لا ریب فی عدم اشتراط

المکاسب، ج ۱، ص ۷۷

کون المشتری و المتقبل مستحقا لشیء من بیت المال و لم یرد خبر فی حل ما یهبه السلطان من الخراج حتی یتمسک بإطلاقه عدا أخبار جوائز السلطان مع أن تلک الأخبار واردة أیضا فی أشخاص خاصة فیحتمل کونهم ذوی حصص من بیت المال فالحکم بنفوذ تصرف الجائر علی الإطلاق فی الخراج من حیث البذل و التفریق کنفوذ تصرفه علی الإطلاق فیه بالقبض و الأخذ و المعاملة علیه مشکل.

[عدم دلالة رواية الحضرمی و کلام العلامة علی الاشتراط] و أما قوله ع فی روایة الحضرمی السابقة:

ما یمنع ابن أبی سماک أن یبعث إلیک بعطائک أ ما علم أن لک نصیبا من بیت المال فإنما یدل علی أن کل من له نصیب فی بیت المال یجوز له الأخذ لا أن کل من لا نصیب له لا یجوز أخذه. و کذا تعلیل العلامة رحمه الله فیما تقدم من دلیله بأن الخراج حق لله أخذه غیر مستحقة فإن هذا لا ینافی إمضاء الشارع لبذل الجائر إیاه کیف شاء کما أن للإمام ع أن یتصرف فی بیت المال کیف شاء. فالاستشهاد بالتعلیل المذکور فی الروایة المذکورة و بالمذکور فی کلام العلامة رحمه الله علی اعتبار استحقاق الآخذ لشیء من بیت المال کما فی الرسالة الخراجیة محل نظر

[الإشکال فی تحلیل الزکاة الذی یأخذه الجائر لکل أحد]

ثم أشکل من ذلک تحلیل الزکاة المأخوذة منه لکل أحد کما هو ظاهر إطلاقهم القول بحل اتهاب ما یؤخذ باسم الزکاة.

[کلام الشهید الثانی فی اتهاب ما یؤخذ باسم الزکاة]

و فی المسالک أنه یشترط أن یکون صرفه لها علی وجهه المعتبر بحیث لا یعد عندهم عاصیا إذ یمتنع الأخذ منه عندهم أیضا ثم قال و یحتمل الجواز مطلقا نظرا إلی إطلاق النص و الفتوی قال و یجیء مثله فی الخراج و المقاسمة فإن مصرفهما بیت المال و له أرباب مخصوصون عندهم أیضا انتهی.

الثامن [ما یعتبر فی کون الأرض خراجیة]

اشارة

أن کون الأرض بحیث یتعلق بما یؤخذ منها ما تقدم من أحکام الخراج و المقاسمة یتوقف علی أمور ثلاثة

الأول کونها مفتوحة عنوة

اشارة

أو صلحا علی أن تکون الأرض للمسلمین إذ ما عداهما من الأرضین لا خراج علیها. نعم لو قلنا بأن حکم ما یأخذه الجائر من الأنفال حکم ما یأخذه من أرض الخراج دخل ما یثبت کونه من الأنفال فی حکمها.

[کیف یثبت کون الأرض مفتوحة عنوة]

فنقول یثبت الفتح عنوة بالشیاع الموجب للعلم و بشهادة عدلین و بالشیاع المفید للظن المتاخم للعلم بنا علی کفایته فی کل ما یعسر إقامة البینة علیه کالنسب و الوقف و الملک المطلق و أما ثبوتها بغیر ذلک من الأمارات الظنیة حتی بقول من یوثق به من المؤرخین فمحل إشکال لأن الأصل عدم الفتح عنوة و عدم تملک المسلمین. نعم الأصل عدم تملک غیرهم أیضا- فإن فرض دخولها بذلک فی الأنفال- و ألحقناها بأرض الخراج فی الحکم فهو و إلا فمقتضی القاعدة حرمة تناول ما یؤخذ من زراعها قهرا و أما الزراع فیجب علیهم مراجعة حاکم الشرع فیعمل فیها معهم علی طبق ما تقتضیه القواعد عنده من کونه مال الإمام ع أو مجهول المالک أو غیر

ذلك.

و المعروف بين الإمامية بلا خلاف ظاهر أن أرض العراق فتحت عنوة

و حكى ذلك عن التواريخ المعتبرة. و حكى عن بعض العامة أنها فتحت صلحا و ما دل على كونها ملكا للمسلمين يحتمل الأمرين. ففى صحيحة الحلبى: أنه سئل أبو عبد الله ع عن أرض السواد ما منزلته فقال هو لجميع المسلمين لمن اليوم مسلم و لمن يدخل فى الإسلام بعد اليوم و لمن لم يخلق بعد و رواية أبى الربيع الشامى: لا تشتر من أرض السواد شيئا إلا من كانت له ذمة فإنما هى فىء للمسلمين و قريب منها صحيحة ابن الحجاج.

[حكم غير أرض العراق]

اشارة

و أما غير هذه الأرض مما ذكر و اشتهر فتحها عنوة فإن أخبر به عدلان يحتمل حصول العلم لهما من السماع- أو الظن المتاخم من الشياع أخذ به على تأمل فى الأخير- كما فى العدل الواحد- و إلا فقد عرفت الإشكال فى الاعتماد على مطلق الظن

و أما العمل بقول المؤرخين

بناء على أن قولهم فى المقام نظير قول اللغوى فى اللغة و قول الطبيب و شبههما فدون إثباته خرط القتاد

و أشكل منه إثبات ذلك باستمرار السيرة على أخذ الخراج من أرض

لأن ذلك إما من جهة ما قيل من كشف السيرة عن ثبوت ذلك من الصدر الأول من غير نكير إذ لو كان شيئا حادثا لنقل فى كتب التواريخ لاعتناء أربابها بالمبتدعات و الحوادث و إما من جهة وجوب حمل تصرف المسلمين و هو أخذهم الخراج على الصحيح. و يرد على الأول مع أن عدم التعرض يحتمل كونه لأجل عدم اطلاعهم الذى لا يدل على العدم أن هذه الأمارات ليست بأولى من تنصيص أهل التواريخ الذى عرفت حاله. و على الثانى أنه إن أريد بفعل المسلم تصرف السلطان بأخذ الخراج فلا ريب أن أخذه حرام و إن علم كون الأرض خراجية فكونها كذلك لا يصحح فعله. و دعوى أن أخذه الخراج من أرض الخراج أقل فسادا من أخذه من غيرها توهم لأن مناط الحرمة فى المقامين واحد و هو أخذ مال الغير من غير استحقاق و اشتغال ذمة المأخوذ منه بأجرة الأرض الخراجية و عدمه فى غيرها لا يهون الفساد.

نعم بينهما فرق من حيث الحكم المتعلق بفعل غير السلطان و هو من يقع فى يده شىء من الخراج بمعاوضة أو تبرع فيحل فى الأرض الخراجية دون غيرها مع أنه لا دليل على وجوب حمل الفاسد على الأقل فسادا إذا لم يتعدد عنوان الفساد كما لو دار الأمر بين الزنى مكرها للمرأة و بين الزنى برضائها حيث إن الظلم محرم آخر غير الزنى بخلاف ما نحن فيه مع أن أصالة الصحة لا تثبت الموضوع و هو كون الأرض خراجية إلا أن يقال إن المقصود ترتب آثار الأخذ الذى هو أقل فسادا و هو حل تناوله من الأخذ و إن لم يثبت كون الأرض خراجية بحيث تترتب عليها آثار أخرى مثل وجوب دفع أجرة الأرض إلى حاكم الشرع ليصرفه فى المصالح إذا فرض عدم السلطان الجائر و مثل حرمة التصرف فيه من دون دفع أجرة أصلا لا إلى الجائر و لا إلى حاكم الشرع و إن أريد بفعل المسلم تصرف المسلمين فيما يتناولونه من الجائر من خراج هذه الأرض ففيه أنه لا عبرة بفعلهم إذا علمنا بأنهم لا يعلمون حال هذه الأراضى كما هو

الغالب فى محل الكلام إذ نعلم بفساد تصرفهم من جهة عدم إحراز الموضوع و لو احتمل تقليدهم لمن يرى تلك الأرض خراجية لم ينفع و لو فرض احتمال علمهم بكونها خراجية- كان اللازم من ذلك جواز التناول من أيديهم لا من يد السلطان كما لا يخفى.

الثانى أن يكون الفتح بإذن الإمام

اشارة

و إلا كان المفتوح مال الإمام بناء على المشهور بل عن المجمع أنه كاد يكون إجماعا و نسبه فى المبسوط إلى رواية أصحابنا و هى مرسلة العباس الوراق: و فيها أنه إذا غزا قوم بغير إذن الإمام فغنموا كانت الغنيمة كلها للإمام ع قال فى المبسوط و على هذه الرواية يكون جميع ما فتحت بعد النبى ص إلا ما فتحت فى زمان الوصى ع من مال الإمام انتهى. أقول فيبتنى حل المأخوذ منها خراجا على ما تقدم من حل الخراج المأخوذ من الأنفال

و الظاهر أن أرض العراق مفتوحة بالإذن

المكاسب، ج ۱، ص ۷۸
كما يكشف عن ذلك ما دل على أنها للمسلمين

و أما غيرها مما فتحت فى زمان خلافة الثانى

اشارة

و هى أغلب ما فتحت

فظاهر بعض الأخبار كون ذلك أيضا بإذن مولانا أمير المؤمنين ع و أمره

اشارة

. ففى الخصال فى أبواب السبعة فى باب أن الله تعالى يمتحن أوصياء الأنبياء فى حياة الأنبياء فى سبعة مواطن و بعد وفاتهم فى سبعة مواطن عن أبيه و شيخه عن سعد بن عبد الله عن أحمد بن الحسين بن سعيد عن جعفر بن محمد النوفلى عن يعقوب بن الرائد عن أبى عبد الله جعفر بن أحمد بن أبى طالب عن يعقوب بن عبد الله الكوفى عن موسى بن عبيد عن عمرو بن أبى المقدام عن جابر الجعفى عن أبى جعفر ع: أنه أتى يهودى أمير المؤمنين ع فى منصرفة عن وقعة النهروان فسأله عن تلك المواطن و فيه قوله ع و أما الرابعة يعنى من المواطن الممتحن بها بعد النبى ص فإن القائم بعد صاحبه يعنى عمر بعد أبى بكر كان يشاورنى فى موارد الأمور و مصادرها فيصدرها عن أمرى و يناظرنى فى غوامضها فيمضيها عن رأى لا يعلمه أحد و لا يعلمه أصحابى و لا يناظرنى غيره إلى آخر الخبر. و الظاهر أن عموم الأمور إضافى بالنسبة إلى ما يقدح فى رئاسته مما يتعلق بالسياسة و لا يخفى أن الخروج إلى الكفار و دعاءهم إلى الإسلام من أعظم تلك الأمور بل لا أعظم منه.

[المناقشة فى سند الرواية و دفعها]

و فى سند الرواية جماعة تخرجها عن حد الاعتبار إلا أن اعتماد القميين عليها و روايتهم لها مع ما عرف من حالهم لمن تتبعها من أنهم لا يثبتون فى كتبهم رواية فى راويها ضعف إلا بعد احتفافها بما يوجب الاعتماد عليها جابر لضعفها فى الجملة

[ما يؤيد مضمون الرواية]

مضافا إلى ما اشتهر من حضور أبى محمد الحسن ع فى بعض الغزوات و دخول بعض خواص أمير المؤمنين ع من الصحابة كعمار فى أمرهم. و فى صحيحة محمد بن مسلم عن أبى جعفر ع قال: سألته عن سيرة الإمام ع فى الأرض التى فتحت بعد رسول الله ص فقال إن أمير المؤمنين ع قد سار فى أهل العراق بسيرة فهى إمام لسائر الأرضين إلى آخر الخبر. و ظاهرها أن سائر الأرضين المفتوحة بعد النبى ص حكمها حكم أرض العراق مضافا إلى أنه يمكن الاكتفاء عن إذن الإمام- المنصوص فى مرسلة الوراق بالعلم بشاهد الحال برضا أمير المؤمنين ع و سائر الأئمة بالفتوحات الإسلامية الموجبة لتأييد هذا الدين. و قد ورد أن الله تعالى يؤيد هذا الدين بأقوام لا خلاق لهم منه مع أنه يمكن أن يقال بحمل الصادر من الغزاة من فتح البلاد على الوجه الصحيح- و هو كونه بأمر الإمام ع مع أنه يمكن أن يقال إن عموم ما دل من الأخبار الكثيرة على تقييد الأرض المعدودة من الأنفال بكونها ما لم يوجف عليه بخيل و لا ركاب معارض بالعموم من وجه- و على أن ما أخذت بالسيف من الأرضين يصرفها فى مصالح المسلمين لمرسلة الوراق فيرجع إلى عموم قوله تعالى وَ اعْلَمُوا أَنَّما غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُولِ وَ لِذِي الْقُرْبى وَ الْيَتامى وَ الْمَساكِينِ وَ ابْنِ السَّبِيلِ فيكون الباقى للمسلمين إذ ليس لمن قاتل شيء من الأرضين نصا و إجماعا

الثالث أن يثبت كون الأرض المفتوحة عنوة بإذن الإمام ع محياة حال الفتح

اشارة

لتدخل فى الغنائم و يخرج منها الخمس أولا- على المشهور و بقى الباقى للمسلمين فإن كانت حينئذ مواتا كانت للإمام ع كما هو المشهور بل المتفق عليه على الظاهر المصرح به عن الكفاية و محكى التذكرة و يقتضيه إطلاق الإجماعات المحكية على أن الموات من الأنفال لإطلاق الأخبار الدالة على أن الموات بقول مطلق له ع و لا يعارضها إطلاق الإجماعات و الأخبار الدالة على أن المفتوحة عنوة للمسلمين لأن موارد الإجماعات هى الأرض المغنومة من الكفار كسائر الغنائم التى يملكونها منهم و يجب فيها الخمس و ليست الموات من أموالهم و إنما هى مال الإمام و لو فرض جريان أيديهم عليها كان بحكم المغصوب لا يعد فى الغنيمة و ظواهر الأخبار خصوص المحياة- مع أن الظاهر عدم الخلاف.

نعم لو ماتت المحياة حال الفتح

فالظاهر بقاؤها على ملك المسلمين بل عن ظاهر الرياض استفادة عدم الخلاف فى ذلك من السرائر لاختصاص أدلة الموات بما إذا لم يجر عليه ملك مسلم دون ما عرف صاحبه

ثم إنه تثبت الحياة حال الفتح

بما كان يثبت به الفتح عنوة و مع الشك فيها فالأصل العدم و إن وجدناها الآن محياة لأصالة عدمها حال الفتح فيشكل الأمر فى كثير من محياة أراضى البلاد المفتوحة عنوة. نعم ما وجد منها فى يد مدع للملكية حكم بها له أما إذا كانت بيد السلطان أو من أخذها منه فلا يحكم لأجلها بكونها خراجية لأن يد السلطان عادية على الأراضى الخراجية أيضا

و ما لا يد لمدعى الملكية عليها كان مرددا بين المسلمين

و مالك خاص مردد بين الإمام لكونها تركة من لا وارث له و بين غيره فيجب مراجعة حاكم الشرع فى أمرها و وظيفة الحاكم فى الأجرة المأخوذ منها إما القرعة و إما صرفها فى مصرف مشترك بين الكل كفقير يستحق الإنفاق من بيت المال لقيامه ببعض مصالح المسلمين

[هل كانت أرض السواد كلها عامرة حال الفتح]

ثم اعلم أن ظاهر الأخبار تملك المسلمين لجميع أرض العراق المسمى بأرض السواد من غير تقييد بالعامر فينزل على أن كلها كانت عامرة حال الفتح.

[حد سواد العراق]

اشارة

و يؤيده أنهم ضبطوا أرض الخراج كما فى المنتهى و غيره بعد المساحة بستة أو اثنين و ثلاثين ألف ألف جريب و حينئذ فالظاهر أن البلاد الإسلامية المبنية فى العراق و هى مع ما يتبعها من القرى من المحياة حال الفتح التى تملكها المسلمون.

[ما ذكره العلامة فى تحديد سواد العراق]

و ذكر العلامة فى كتبه تبعا لبعض ما عن ظاهر المبسوط و الخلاف أن حد سواد العراق ما بين منقطع الجبال بحلوان إلى أطراف القادسية المتصل بعذيب من أرض العرب عرضا و من تخوم الموصل إلى ساحل البحر ببلاد عبادان طولا و زاد العلامة رحمه الله قوله من شرقى دجلة فأما الغربى الذى تليه البصرة فإنما هو إسلامى مثل شط عثمان بن أبى العاص و ما والاها كانت سباخا مماتا فأحياها عثمان و يظهر من هذا التقييد- أن ما عدا ذلك كانت محياة كما يؤيده ما تقدم من تقدير الأرض المذكور بعد المساحة بما ذكر من الجريب

[النظر فيما قيل من أن البلاد المحدثة فى العراق لم تفتح عنوة]

فما قيل من أن البلاد المحدثة بالعراق مثل بغداد و الكوفة و الحلة و المشاهد المشرفة إسلامية بناها المسلمون و لم تفتح عنوة و لم يثبت أن أرضها تملكها المسلمون بالاستغنام و التى فتحت عنوة و أخذت من الكفار قهرا قد انهدمت لا يخلو عن نظر لأن المفتوح

عنوة لا يختص بالأبنية حتى يقال إنها انهدمت فإذا كانت البلاد المذكورة و ما يتعلق بها من قرأها غير مفتوحة عنوة فأين أرض العراق المفتوحة عنوة المقدرة بستة و ثلاثين ألف ألف جريب و أيضا من البعيد عادة أن يكون بلد المدائن على طرف العراق بحيث يكون الخارج منها مما يليه [و هى] البلاد المذكورة مواتا غير معمورة وقت الفتح و الله العالم و لله الحمد أولا و آخرا و ظاهرا و باطنا [و به نستعين]

المكاسب، ج۲، ص ۷۹

تعريف مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

جاهِدُوا بِأَمْوالِكُمْ وَ أَنْفُسِكُمْ فى سَبيلِ اللَّهِ ذلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (التوبة/۴۱).

قالَ الإمامُ علیّ بْنُ موسَی الرِّضا – علَيهِ السَّلامُ: رَحِمَ اللّهُ عَبْداً أحْيَا أمْرَنَا... يَتَعَلَّمُ عُلُومَنَا وَ يُعَلِّمُهَا النَّاسَ؛ فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَحَاسِنَ كَلَامِنَا لَاتَّبَعُونَا... (بَنادِرُ البِحار – فى تلخيص بحار الأنوار، للعلّامة فيض الاسلام، ص ۱۵۹؛ عُيونُ أخبارِ الرِّضا(ع)، الشَّيخ الصَّدوق، الباب۲۸، ج۱/ ص۳۰۷).

مؤسّس مُجتمَع "القائميّة" الثّقافيّ بأصبَهانَ – إيرانَ: الشهيد آية الله "الشمس آباذی" – "رَحِمَهُ اللهُ – كان أحداً من جَهابذة هذه المدينة، الذی قدِ اشتهَرَ بشَغفِهِ بأهل بَيت النبیّ (صلواتُ اللهِ علَيهِم) و لاسيَّما بحضرة الإمام علیّ بن موسَی الرِّضا (عليه السّلام) و بساحة صاحِب الزّمان (عَجَّلَ اللهُ تعالی فرجَهُ الشَّريفَ)؛ و لهذا أسّس مع نظره و درايته، فی سَنَةِ ۱۳۴۰ الهجريّة الشمسيّة (=۱۳۸۰ الهجريّة القمريّة)، مؤسَّسةً و طريقةً لَم يَنطَفِئ مِصباحُها، بل تُتَّبَع بأقوَى و أحسَنِ مَوقِفٍ كلَّ يوم.

مركز "القائميّة "للتحرّی الحاسوبیّ – بأصبَهانَ، إيرانَ – قد ابتدَأَ أنشِطتَهُ من سَنَةِ ۱۳۸۵ الهجريّة الشمسيّة (=۱۴۲۷ الهجريّة القمريّة) تحتَ عناية سماحة آية الله الحاجّ السيّد حسن الإماميّ – دامَ عِزّهُ – و مع مساعَدَةِ جمعٍ من خِرّيجی الحوزات العلميّة و طلاب الجوامع، بالليل و النهار، فی مجالاتٍ شتّی: دينيّة، ثقافيّة و علميّة...

الأهداف: الدّفاع عن ساحة الشيعة و تبسيط ثَقافة الثَّقَلَين (كتاب الله و اهل البيت عليهِمُ السَّلامُ) و معارفهما، تعزيز دوافع الشَّباب و عموم الناس إلی التَّحَرِّی الأدَقّ للمسائل الدّينيّة، تخليف المطالب النّافعة – مكانَ البَلاتيثِ المبتذلة أو الرّديئة – فی المحاميل (=الهواتف المنقولة) و الحواسيب (=الأجهزة الكمبيوتريّة)، تمهيد أرضيّةٍ واسعةٍ جامعةٍ ثَقافيّةٍ علی أساس معارف القرآن و أهل البيت –عليهم السّلام – بباعث نشر المعارف، خدمات للمحققين و الطّلّاب، توسعة ثقافة القراءة و إغناء أوقات فراغة هُواةِ برامِج العلوم الإسلاميّة، إنالة المنابع اللازمة لتسهيل رفع الإبهام و الشُّبُهات المنتشرة فی الجامعة، و...

- مِنها العَدالة الاجتماعيّة: التی يُمكِن نشرها و بثّها بالأجهزة الحديثة متصاعدةً، علی أنّه يُمكِن تسريعُ إبراز المَرافِق و التسهيلاتِ – فی آكناف البلد - و نشرِ الثّقافةِ الاسلاميّة و الإيرانيّة – فی أنحاء العالَم - مِن جهةٍ اُخرَی.

- من الأنشطة الواسعة للمركز:

الف) طبع و نشر عشراتِ عنوانِ كتبٍ، كتيبة، نشرة شهريّة، مع إقامة مسابقات القِراءة

ب) إنتاجُ مئات أجهزةٍ تحقيقيّة و مكتبية، قابلة للتشغيل فی الحاسوب و المحمول

ج) إنتاج المَعارض ثّلاثيّةِ الأبعاد، المنظر الشامل (= بانوراما)، الرّسوم المتحرّكة و... الأماكن الدينيّة، السياحيّة و...

د) إبداع الموقع الانترنتی "القائميّة "www.Ghaemiyeh.com و عدّة مَواقِعَ اُخَرَ

ه) إنتاج المُنتَجات العرضيّة، الخَطابات و... للعرض فی القنوات القمريّة

و) الإطلاق و الدَّعم العلمیّ لنظام إجابة الأسئلة الشرعيّة، الاخلاقيّة و الاعتقاديّة (الهاتف: ۰۰۹۸۳۱۱۲۳۵۰۵۲۴)

ز) ترسيم النظام التلقائیّ و اليدویّ للبلوتوث، ويب كشك، و الرّسائل القصيرة SMS

ح) التعاون الفخريّ مع عشراتِ مراكزَ طبيعيّة و اعتباريّة، منها بيوت الآيات العِظام، الحوزات العلميّة، الجوامع، الأماكن الدينيّة كمسجد جَمكرانَ و...

ط) إقامة المؤتمَرات، و تنفيذ مشروع" ما قبلَ المدرسة "الخاصّ بالأطفال و الأحداث المُشارِكين فی الجلسة

ی) إقامة دورات تعليميّة عموميّة و دورات تربية المربّی (حضوراً و افتراضاً) طيلة السَّنَة

المكتب الرّئيسیّ: إيران/أصبهان/ شارع"مسجد سيّد/ "ما بينَ شارع"پنج رَمَضان "ومُفترَق"وفائی/"بناية"القائميّة"

تاريخ التأسيس: ۱۳۸۵ الهجريّة الشمسيّة (=۱۴۲۷ الهجرية القمريّة)

رقم التسجيل: ۲۳۷۳

الهويّة الوطنيّة: ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

الموقع: www.ghaemiyeh.com

البريد الالكترونی: Info@ghaemiyeh.com

المَتجَر الانترنتی: www.eslamshop.com

الهاتف: ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳- (۰۰۹۸۳۱۱)

الفاكس: ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱)

مكتب طهرانَ ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱)

التِّجاريّة و المَبيعات ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور المستخدمين ۲۳۳۳۰۴۵(۰۳۱۱)

ملاحَظة هامّة:

الميزانيّة الحاليّة لهذا المركز، شَعبيّة، تبرّعيّة، غير حكوميّة، و غير ربحيّة، اقتُنِيَت باهتمام جمع من الخيّرين؛ لكنّها لا تُوافِی الحجمَ المتزايد و المتّسِعَ للامور الدّينيّة و العلميّة الحاليّة و مشاريع التوسعة الثّقافيّة؛ لهذا فقد ترجَّی هذا المركزُ صاحِبَ هذا البيتِ (المُسمَّی بالقائميّة) و مع ذلك، يرجو مِن جانب سماحة بقيّة الله الأعظم (عَجَّلَ اللهُ تعالی فرَجَهُ الشَّريفَ) أن يُوفّقَ الكلَّ توفيقاً متزائداً لِإعانتهم - فی حدّ التّمكّن لكلّ احدٍ منهم – إيّانا فی هذا الأمر العظيم؛ إن شاءَ اللهُ تعالی؛ و اللهُ ولیّ التوفيق.



مركز القائمية
اصفهان
للحصول على المكتبات الخاصه الاخرى
ارجعوا الى عنوان المـركز من فضلـكم
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
و للايصاء من فضلكم
٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٠٩